

School of Theology at Claremont



1001 1351724

BT
10
S8
no.11



The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

**HET
ANTI-ETHICISME
EN AULÉN**

Dit geschrift behoort als no. 11 tot de
**VLUGSCHRIFTEN VAN DE STUDIECLUB VAN
MODERNE THEOLOGEN**

No. 1

PROF. Dr. H. WINDISCH, De tegenwoordige stand van het Christus-probleem, en

PROF. Dr. K. H. ROESSINGH, De uitgangspunten eener Christologie op den grondslag der kritische theologie.

Van het referaat van Prof. Dr. H. Windisch verscheen sindsdien een 2e omgewerkte en vermeerderde druk.

No. 2

Ds. A. BINNERTS Sz., Het plaatsbekleedend lijden van Jezus Christus, en

Ds. P. ZONDERVAN, De beteekenis van een Christologie op kritisch standpunt voor de prediking in de gemeente.

No. 3

PROF. Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, Christologie en Triniteit,

Ds. S. SPAANS, Het Christologische in de catechese, en

Dr. J. L. SNETHLAGE, Philosophie en Christologie.

Van het referaat van Prof. Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga verscheen sindsdien een 2e omgewerkte en vermeerderde druk.

No. 4

Dr. T. GOEDEWAAGEN, Idee en historie,

PFARRER LIZ. Dr. HANS HARTMANN, Christus als Erlöser, en

PROF. Dr. J. LINDEBOOM, Christologie en Kerk.

No. 5

PROF. Dr. H. T. DE GRAAF, Onze Godsprediking.

No. 6

Dr. R. MIEDEMA, Christologie en Beeldende kunst. Met vele reproducties.

No. 7

Ds. F. J. DE HOLL, De Autoriteit der Bergrede, en

Ds. F. KUIPER, De Opstanding.

No. 8

Ds. P. ELDERING, Evangelie en Wereld.

No. 9

PROF. Dr. H. WINDISCH, Brunner's „Mittler” en het Nieuwe Testament, en

PROF. Dr. M. C. VAN MOURIK BROEKMAN, Brunner's „Mittler” naar zijn dogmatisch-wijsgeerigen inhoud.

No. 10

Ds. P. D. TJALSMA, Zonde-vergeving, en

Ds. D. A. VORSTER, Het bewustzijn van vergeving in de Godsdienst-oefening en in de Catechese.

No. 11

Dr. J. L. SNETHLAGE, De Anti-ethicistische Godsidee en haar practische consequenties, en

Prof. Dr. M. C. VAN MOURIK BROEKMAN, Aulén's „Christelijk Godsbeeld”.

BT
10
S8
no. 11

STUDIECLUB
VAN
MODERNE
THEOLOGEN

VLUGSCHRIFT no. 11

Het Anti-Ethicisme en Aulén

DOOR

Dr. J. L. SNETHLAGE EN
Prof. Dr. M. C. VAN
MOURIK BROEKMAN

*I De Anti-Ethicistische Godsidee en
haar practische consequenties
(J. L. S.)*

*II Aulén's „Christelijk Godsbeeld”
(M. C. v. M. B.)*



1930

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

De anti-ethicistische godsidee en haar praktische consequenties.

door

Dr. J. L. Snethlage.

Bij de behandeling van ons onderwerp wil ik mij niet beperken tot het standpunt van GUSTAV AULÉN. Ik heb elders ¹⁾ aan AULÉN's „Het Christelijk Godsbeeld” een afzonderlijke behandeling gewijd. Wel wil ik beginnen met mijn meening omtrent dezen schrijver samen te vatten. En dan moet ik de bekentenis vooraf laten gaan, dat ik in AULÉN een zeer halfslachtig theoloog zie, die nergens in staat blijkt met vaste hand zuivere richtingslijnen aan te geven. Ik beschouw hem dan ook als een Vermittlungstheoloog, wiens theologie in het teeken van geven en nemen staat en die niet de gave bezit alle consequenties van bepaalde inzichten te overzien. De anti-ethicistische Godsidee wordt bij AULÉN getemperd en krachteloos gemaakt door het vasthouden aan een liefde Gods, die in laatste instantie ook weer volkomen zedelijk geïnterpreteerd is, hetgeen vooral blijkt uit het feit, dat het leerstuk der praedestinatie, evenmin als bij de zuiver ethische theologen, ter sprake komt. In zijn „Ons Algemeen Christelijk Geloof” wordt het woord „praedestinatie” in het zaakregister zelfs niet bij name genoemd. En toch legt de theoloog juist ten aanzien van zijn verhouding tot dit leerstuk zijn vuurproef af of hij al dan niet ernst maakt met een anti-ethicistische Christendomsvertolking. Hier staan wij in het brandpunt der problematiek. Geenszins toevallig is het dan ook, dat bij een AUGUSTINUS, een CALVIJN, een GOMARUS of bij de Jansenisten, de praedestinatie de inzet is geweest van den grooten strijd om de handhaving der Christelijke Waarheid. Het is m.i. dan ook een uiterst bedenkelijk teeken, dat AULÉN zich bij voorbaat ontslagen rekent van de verplichting om met dit leerstuk in het reine te komen. Daaruit blijkt het specifiek Luthersche karakter zijner theologie. Een universeel theoloog is AULÉN allerminst.

¹⁾ In het Zeitschrift für Theologie und Kirche, jg. 1930, in een artikel: „Christentum als Vorstellung und als Motiv”. Vgl. ook de met dit onderwerp in nauw verband staande artikelen van den schrijver in het N.T.T., afl. 2 1930: „Humaniseering of Daemoniseering?” en: „Die Praedestination im Lichte des Kritizismus” in het Zeitschrift für systematische Theologie, jg./1930.

Duidelijker nog blijkt het halfslachtige karakter dezer anti-ethicistische Christendomsvertolking uit AULÉN's ontwikkeling van het begrip „zonde”. Eenerzijds wordt hij weliswaar niet moede ons te verzekeren, dat de zonde een begrip is, hetwelk uitsluitend thuishoort in het gebied van den godsdienst, waarvan wij de beteekenis en het wezen alleen dan leeren kennen als de goddelijke openbaring er haar licht over werpt. Het heet, dat wij de zonde niet los kunnen maken van den religieusen samenhang zonder dat het begrip daarmee zijn eigenlijke beteekenis zou verliezen. Hij haalt daarbij met instemming het woord van OTTO aan: „Was Sünde ist, versteht der natürliche Mensch, auch der nur sittliche Mensch nicht”.

Niettemin stelt na deze veelbelovende inleiding de uitwerking van het zondebegrip ons bitter teleur. Nu wordt nl. het religieuze zondebegrip afgegrensd tegenover een opvatting, die het wezenlijke van den godsdienst ziet in het nakomen van zekere gegeven verordeningen en voorschriften, waarbij de zonde dan bestaat in het overtreden dezer voorschriften. Deze opvatting van den godsdienst noemt AULÉN dan de moralistische. Ten onrechte evenwel, want dit is niet de moralistische, doch de legalistische opvatting van den godsdienst. De tegenstelling tot het moralisme komt bij AULÉN in het geheel niet ter sprake, want dan zou hij niet kunnen volstaan met, gelijk hij doet, de Farizeën te weerleggen, doch zou hij KANT moeten weerleggen. Ten onrechte meent hij dan ook, dat hij zijn anti-ethicisme beveiligd heeft wanneer hij het afgrenst tegenover het legalisme.

De door AULÉN gekozen begripsbepaling is dan deze, dat hij de zonde als egocentriciteit kenschetst, waarmee hij meent alle moralisme vermeden te hebben. Maar egocentrisch is eerder een zedelijk dan een religieus begrip, want zuiver religieus, althans zuiver Christelijk gedacht, staat God evenzeer in het middelpunt eener gevallen wereld als van een wereld vóór den zondeval. Van egocentriciteit kan men alleen spreken wanneer men anthropocentrisch, dus niet zuiver religieus oordeelt. Religieus gezien, blijft ook bij den in zedelijk opzicht egocentrischen mensch God het centrum, zooals omgekeerd ook de meest vrome en altruistische mensch in den Christelijken gedachtengang een „zondaar” blijft. In de echte Christelijke theologie zijn de menschelijke gemoedsgesteldheden het volstrekt onbelangrijke, daar het alleen God is, die rechtvaardigt of veroordeelt.

De tegenstelling tot het moralisme blijft dus bij AULÉN aan de oppervlakte staan en dringt niet tot de kern door. Dit blijkt vooral hieruit, dat hij de zonde niet ziet als het daemonische, beantwoordend aan een daemonische godheid, zooals bijv. GOETHE de zonde heeft gepeild in de bekende regels:

Ihr lasst den Armen schuldig werden,
Dann überlasst ihr ihn der Pein.

Ook hierin openbaart zich het specifiek Luthersche karakter van AULÉN's theologie in zoover hij wel de monergie der genade in al het goede leert, maar het booze aan den menschelijken wil toeschrijft. Het universeele karakter van den goddelijken wil is opgeheven, hetgeen vooral blijkt uit een uitspraak, die in „Ons Algemeen Christelijk Geloof” herhaaldelijk en nadrukkelijk naar voren wordt gebracht: „God wil niet alles wat geschiedt, maar Hij wil iets met al, wat geschiedt”.

Bij al hun woordenrijkdom blijven de lijvige geschriften van AULÉN daarom achter bij het korte, maar inhoudrijke geschrift van VOLZ, die in de Sammlung gemeinverständlicher Vorträge in een veertig bladzijden het onderwerp „Das Dämonische in Jahwe” behandelt en in tegenstelling tot AULÉN zich terdege rekenschap blijkt te hebben gegeven van het hier ter sprake komende probleem.

Maar het allerduidelijkst blijkt het dunne vernisje van anti-ethicisme, waarmee AULÉN's Christendomsvertolking overtrokken is, uit zijn beschouwing van de liefde Gods. Want eenerzijds verklaart hij wel in vage bewoordingen, dat men de goddelijke liefde in de theologie menigmaal op een vreemde en vervlakkende manier behandeld heeft, zoodat de Vaderliefde Gods dikwijls zoodanig gepredikt werd, dat zij haar kracht en pit miste. Maar wanneer hij dan zijn eigen opvatting daartegenover zal stellen, blijkt zij niets nieuws te bevatten en geen enkel verrassend gezichtspunt op te leveren. Dan heet het, dat de Vaderliefde Gods de grond is van alles, wat God doet. Hij is en blijft dan de Vader, die met een vaderhart liefheeft. Dit is echter wederom geen algemeen Christelijke, doch een specifiek Luthersche theologie.

Het is dan ook volstrekt geen wonder, dat de ethische theologen in ons land, die voor het ethische karakter der religieuze waarheid verklaren op te komen, tegen een dergelijk pseudo-ethicisme geen de minste bezwaren koesteren. Integendeel! Zij hebben het met gejuich begroet en met geestdrift ontvangen. Van een dergelijke quasi-anti-ethicistische Christendomsvertolking heeft de ethische theologie in ons land niets te duchten.

Wanneer ik hier dus over de anti-ethicistische Godsidee en haar praktische consequenties ga spreken, zal mijn bespreking niet in het teeken van AULÉN's theologie staan. Ik zal mij veeleer tot het Christendom zelf wenden, tot Jezus, Paulus, Augustinus, Jansenisten en Hervormers. Hier zullen wij de lijnen met voldoende scherpte getrokken vinden. Hier zien wij de groote Christelijke motieven zoo helder voor ons lichten, dat

er geen twijfel meer kan bestaan aangaande hun tegenstelling tot een moralistische vertolking van het Christendom.

Reeds de grondgedachte, waarvan AULÉN uitgaat, kunnen wij niet voor onze verantwoording nemen. Het is de onderstelling, dat in het Christendom alles toegespitst is op een liefdesverhouding tusschen God en mensch. Aan dit fundament mag volgens AULÉN in het geheel niet geraakt worden. Hij gaat er als iets vanzelfsprekends van uit.

Ik meen, dat deze onderstelling geenszins zoo vanzelfsprekend is als hier wordt aangenomen. Natuurlijk kan ik thans geen volledige Godsleer geven en vermag ik slechts even hier en daar een ander perspectief te laten doorschemeren. Zoo kan ik hierop wijzen, dat bij AUGUSTINUS God de prima essentia en het summum bonum is, maar dat het bonum ondergeschikt is gemaakt aan de essentia. Alles is goed omdat het tot God in betrekking staat. Gods wezen wordt niet door de idee van het goede bepaald, doch veeleer de idee van het goede door Gods wezen.

Verder is toch zeker bekend, dat bij CALVIJN de liefde Gods het middel is om de eer te verwerkelijken. Niet de liefde, maar de gloria dei is bij CALVIJN het hoogste begrip. „Universa, quae in coele sunt et in terra, in ejus (sc. dei) gloriam creata”. Van het Calvinisme zegt TROELTSCH dan ook: „Es ist überhaupt nicht mehr wie beim Luthertum der Begriff der Liebe das Zentrum des Gottesgedankens, sondern der Majestät, der die Mitteilung und Wirkung der Liebe durch Gott nur als ein Mittel zur Offenbarung der Majestät Gottes betrachten lässt. Gott hat hier nicht aus dem Bedürfnis nach Gegenliebe der Kreatur die Welt geschaffen. Sein Weltplan ist nicht durch den freien Willen der Kreatur zerstört werden, und das Heil ist nicht die durch das Erlösungswunder wiederhergestellte universale Beseligung aller Kreatur. Vielmehr ist Gottes grundloser Wille der Grund der Welt und die Ursache ihres gesamten Laufes”¹⁾.

Men meene niet, dat ik mij nu op excessen beroep. Ook bij den authentieken leeraar van de Roomsche-Katholieke Kerk, THOMAS VAN AQUINO, zou het niet moeilijk zijn allerlei woorden aan te wijzen, waaruit duidelijk bleek, dat ook bij dezen de humane God ver te zoeken is. Wat blijft er bijv. nog over van een liefde Gods zooals de moderne Christenheid die pleegt op te vatten, bij een uitspraak als deze: „Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam”. Of ik denk aan DANTE zooals hij eerst de poorten der hel beschrijft:

¹⁾ Sozialehren, S. 616.

Door mij gaat men in tot de stad des klagens,
 Door mij gaat men in tot de eeuwige pijn,
 Door mij gaat men in tot de verloren schare

En die daarop deze verschrikkelijke en prachtige woorden laat volgen:

Mij schiep de goddelijke macht,
 De hoogste wijsheid en *de eerste liefde*¹⁾.

Ook van LUTHER, die zoo goed in ons humanistisch Christendom schijnt te passen omdat bij hem immers het menschelijke „geloof” op den voorgrond heet te staan, lees ik in Loors’ Dogmengeschiede: „Dass es aus der ewigen Vorsehung Gottes ursprünglich fleusset, wer gläuben oder nicht gläuben soll, das hat Luther in seinem Neuen Testament jedem Bibelleser gesagt”. Men beschouwe het onderscheid tusschen den deus revelatus, den God der algemeene menschenliefde, en den deus absconditus, den God der particuliere genade, volstrekt niet als een bijkomstig bestanddeel van Luther’s Godsleer, al merkt TROELTSCH terecht op, dat Luther zich praktisch aan den geopenbaarden God heeft gehouden en de speculatie vaarwel heeft gezegd, terwijl Calvin de speculatie heeft gehandhaafd en daardoor het anti-ethicistisch karakter van het Godsbeeld veel sterker dan Luther op den voorgrond heeft gesteld.

Terwijl ik dus eenerzijds reeds mijn bedenkingen moet uiten tegen het poneeren van de liefde als centraal begrip in het Christendom, meen ik anderzijds, dat dit begrip voor meer ontleding vatbaar is dan wij bij AULÉN aantreffen. Wat dienen wij nl. onder de „liefde” als aanduiding van een eigenschap of van het wezen Gods te verstaan? AULÉN meent dit begrip zonder meer te kunnen aanvaarden, alsof het geen nadere toelichting behoeft. Wel wil hij weer „vermittlen” tusschen dit begrip der liefde en allerlei andere begrippen als die der souveriniteit, der heiligheid en der bestraffing van het kwade. Maar de ontleding van het begrip „liefde” zoeken wij bij hem vergeefs.

En toch is dit, naar ik meen, het eerste noodige. Het maakt bijv. een groot verschil of wij de liefde Gods als een algemeene caritas dan wel als Platonischen Eros moeten interpreteren. Het is de groote verdienste van het jongste werk van Heinrich Scholz, dat hij dit onderzoek ter hand genomen heeft ²⁾, al kan

¹⁾ Per me si va nella citta dolente,
 Per me si va nell’ eterno dolore,
 Per me si va tra la perduta gente.
 Fecemi la divina potestate,
 La somma sapienza e il primo amore.

²⁾ HEINRICH SCHOLZ, Eros und Caritas, Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums, Halle (Saale) 1929.

ik noch de wijze van uitwerking, noch de uitkomsten van den schrijver roemen. ¹⁾

Het is bekend, dat Origenes zich het eerst heeft afgevraagd of de Johanneïsche formuleering: God is *ἀγάπη* niet het zuiverst aldus geïnterpreteerd zou kunnen worden: God is de Eros, en dat na hem anderen zich dezelfde vraag gesteld hebben. Wij staan hier inderdaad in het brandpunt van de problematiek. Reeds het proclameeren van de algemeene Vaderliefde Gods plaatst ons voor de moeilijkste problemen, want moeten wij deze combinatie van begrippen niet beschouwen als een contradictio in terminis? Wanneer wij van vaderliefde spreken bedoelen wij immers juist iets exclusiefs. Wij denken dan aan de verhouding van een vader tot zijn kinderen. De vader staat anders tegenover zijn kinderen dan tegenover de kinderen van vreemden. Dit maakt zijn verhouding juist tot vaderliefde. Albert Schweitzer heeft er dan ook terecht op gewezen, dat in het evangelie God nergens als de Vader van *alle* menschen wordt voorgesteld. De vader is vader, juist omdat hij partijdig is. Hij kan bij zichzelf redeneeren, dat zijn kinderen geen meer recht hebben op zijn welwillendheid dan andere kinderen, maar de natuur gaat boven de leer. Indien zijn verstand het won van zijn hart, zou hij geen vaderliefde in de gedaante, waarin wij haar kennen, meer bezitten. De vader is vader, juist omdat hij uit zuiver zedelijk oogpunt onbillijk, onrechtvaardig en partijdig is. Hij zorgt voor een uitstekende opvoeding zijner kinderen, hoewel het misschien wel minder kon, zoodat ook de minder bevoorrechten ervan zouden kunnen profiteren. Hij laat zijn kinderen erven, ook

¹⁾ Mijn voornaamste bezwaar is wel dit, dat de door SCHOLZ gemaakte tegenstelling tusschen Eros en Caritas, waarmee de beteekenis van het gansche geschrift staat of valt, onhoudbaar is. Den Platonischen Eros ziet SCHOLZ als een streven naar „Existenzerhöhung”, terwijl de Christelijke Caritas dan bereidheid tot „Existenzerniedrigung” zou zijn, in volmaakte gedaante zichtbaar geworden in de kenosis Gods in Christus. Hiertegen merk ik op, dat de Christelijke Caritas nooit in absoluten zin een „Existenzerniedrigung” beoogd heeft, als hoedanig zij een gevaarlijke absurditeit zou zijn. Het blijft altijd een verliezen van het leven om het op een hooger plan terug te winnen. Ook de menschwording Gods in Christus zou in Christelijken zin een absurditeit zijn indien zij bêteekende, dat God in absoluten zin Zijn existentie verlaagd heeft. Ook de incarnatie geschiedde in laatsten aanleg niet in contumeliam maar in gloriam dei. Christus heeft zich vernederd, opdat God hem zou kunnen verhoogen en hem een naam zou kunnen geven boven allen naam. (Fil. 2, 9). Ook het historisch-kritische onderzoek, waarin de eschatologische verwachtingen zoo sterk op den voorgrond treden, wijst uit, dat aan Christus bij zijn zelfovergave juist een verhoogen der existentie voor oogen stond.

Aan den anderen kant sluit de Platonische Eros geenszins, zooals SCHOLZ het doet voorkomen, de bereidheid tot zelfverloochening en het offer uit. Men denke bijv. aan de bereidwilligheid van Socrates om den gifbeker te drinken.

al zijn er velen, die zijn nalatenschap veel beter gebruiken kunnen. Zoo althans handelt een vader naar onze Westersche begrippen. In de Sovjet-republiek schijnt het er eenigszins anders mee gesteld te zijn. Daar hebben andere maatschappelijke normen het oogenschijnlijk van de vaderliefde gewonnen. Daar zijn school en Staat de plaats van den vader grootendeels gaan vervangen, zooals reeds Plato indertijd voorstelde. Maar over communistische moraal behoef ik thans niet te spreken. Ik zinspeel er alleen op ter aanduiding van de problematiek, die hier aan het licht treedt.

Nog veel sterker treedt de liefdesproblematiek aan den dag in de verhouding der sexen. Het mag als bekend verondersteld worden, dat vooral de mystiek de verhouding van God tot den mensch gaarne met dit beeld teekent. Maar in welke gestalte verschijnt hier de liefde? Het is, dunkt mij, onloochenbaar, dat zij hier weer heel weinig zedelijks aan zich heeft. De liefde der sexen staat jenseits von Gut und Böse. In het prachtige boek van R. KIPLING „The Light that failed” zegt de held van het boek na door zijn geliefde verlaten te zijn: „My queen can do no wrong”. Dat is de ware mentaliteit van de liefde. Haar voorwerp „can do no wrong”. In haar climax is hier van een zedelijke verhouding geen sprake meer. Hier bemint men a tort et à travers. Of de geliefde het waardig is, komt niet ter sprake. Als men het ongeluk heeft een onwaardige te beminnen, is dat nu eenmaal „The Price of Love”, zooals de titel luidt van een van Arnold Bennett's romans, die dit thema behandelt. Deze hoogste sublimering van de liefde moge in de praktijk weinig voorkomen, maar dit doet niets af aan het feit, dat deze bevrijding van alle zedelijke maatstaven het zuiverst haar wezen vertolkt.

Men begrijpe mij goed, dat ik hier geen waarde-oordeelen uitspreek en dus ook niet partij kies voor den Eros en tegen de ethiek. Ik zou zelfs niet durven zeggen, dat liefde in dezen zin hooger staat dan zedelijkheid. Wat ik alleen zeggen wil is dit, dat beide onvergelykbaar en onafleidbaar zijn. De liefde is niet immoreel maar a-moreel. Daarom kan zij in den zin van Eros ook niet geboden worden. Wanneer caritas en pietas bij de Romeinen nog het accent van het plichtmatige droegen, was dit bij den amor niet meer het geval. Wij kunnen een zedelijke verhouding tot onzen medemenschen gebieden, maar wij kunnen geen liefdesverhouding gebieden. Zij beweegt zich op een ander niveau en in een ander gebied, waar zedelijke normen krachteloos zijn. Het is het land van de romantiek, van het: „Du meine Seele, o du mein Herz, Du meine Wonne, o du mein Schmerz”. De uitsluitend zedelijke mensch staat daar onbegrijpelijk tegenover, want in dit land van avonturen en geheimenissen is hij een vreemde. De caritas, de algemeene welwillendheid

en welgezindheid van den eenen mensch jegens den andere, kan hij doorgronden en redelijk achten. Maar voor de verschrikingen en vertwijfelingen van den amor schrikt hij terug. In deze afgronden waagt hij het niet af te dalen, noch tot deze hemelen op te stijgen.

Maar nu nader ik ook tot mijn eigenlijk onderwerp, want thans vraag ik: waar lijkt de liefde van den God van het Christendom het meest op? Op den afgrondelijken en hemelschen amor of op de lieflijke en zachtzinnige caritas? En dan kon het antwoord, dunkt mij, niet twijfelachtig zijn. Alleen in een humanistisch Christendom zooals de Aufklärung het heeft ontworpen, is de goddelijke liefde in het teeken van een veilige en humane caritas komen te staan, maar daarvoor was zij voornamelijk iets, waar de mensch slechts met vreezen en beven aan kon denken en dat niet alleen op grond van het feit, dat hij zich aan zedelijke tekortkomingen had schuldig gemaakt, maar bovenal omdat deze liefde reeds in zichzelf daemonische karakters trekken vertoonde.

Daarmee wil volstrekt niet ontkend zijn, dat de goddelijke liefde ook barmhartige en caritatieve trekken kan vertoonen. Van God mag men in religieus opzicht immers *alles*, ja zelfs de meest tegenstrijdige dingen zeggen, want Hij is de coincidentia oppositorum. Het eenige, waarvoor wij dienen te waken is, dat wij de caritas niet met AULÉN tot een absoluut gezichtspunt maken. Tot deze fout vervallen wij indien wij ons deze goddelijke liefde alleen gemodificeerd denken door des menschen vrijen wil. Bij AULÉN is de caritas eigenlijk een absoluut gezichtspunt, dat enkel wegens de „zonde” niet altijd als zoodanig ervaren wordt. In den dieperen (zoo men wil in den irrationeelen) zin, waarin wij haar echter opvatten, beteekent deze liefde, dat zij als amor in zichzelf het harde, wreede daemonische heeft, waardoor God juist (om met PASCAL te spreken) „oneindig onbegrijpelijk” wordt. De amor is de coincidentia oppositorum.

Nergens heb ik de dramatiek der liefde van en jegens den God van het Christendom, den God van Jezus, Paulus en Augustinus, zoo diep doorgrond gevonden als bij de Jansenisten in hun strijd tegen het Jezuietisme en tegen de burgerlijke wereldbeschouwing zooals Bernhard Groethuysen hen geteekend heeft in zijn meesterlijk werk: „Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich”.

De reden, waarom de Jansenisten den God der Jezuieten, den nieuwen God, den God van den burger verachtten, was juist daarin gelegen, dat deze Zijn genade zoo verkwistend aan alle menschen uitdeelt. Het is heel gemakkelijk, zeggen zij, een God lief te hebben, die jegens alle menschen vriendelijk gezind is, maar dat heeft niets meer gemeen met den hartstocht van groote zielen, die alles voor den geliefde overhebben. Het is de geneigd-

heid van menschen, die niets van de werkelijke levenstragiek afweten en een God zoeken, die niet te veel offers van hen vraagt. Waar blijft zodoende, vragen de Jansenisten, het geloof in het mysterie van Gods oneindige goedheid, waarmee Hij zich ontfermt over wie Hij zich ontfermt? De poorten des hemels zijn te wijd geopend. Niemand is meer uitgesloten. Alles is vermenschelijkt, verzedelijkt geworden. Het leven heeft zijn tragisch karakter verloren.

Nergens duidelijker dan uit deze wanhoopsklachten der Jansenisten bespeuren wij, dat het leerstuk der praedestinatie, zelfs in zijn strengste vormen, geen uitvloeisel van zuiver theoretische bespiegeling was, doch veeleer beschouwd moet worden als de heldhaftige poging om den God van het Christendom en met Hem de tragiek der wereld en het tragische liefdesmotief te redden.

Zou uit dezelfde diepere beweegreden de hartstocht niet te verklaren zijn, waarmee eenmaal de Synode van Dordrecht voor het particularistisch karakter der goddelijke liefde opkwam en als het summum van goddeloosheid de stelling der Arminianen verworpen heeft, dat Christus pro singulis et omnibus mortuosest?

Dit alles is voor den mensch der Aufklärung volkomen onbegrijpelijk geworden. De tragische achtergrond van het leven is voor hem weggefallen, die het groote particularistische liefdesmotief eerst in het rechte licht stelt.

Het zou in hooge mate naief zijn wanneer schrijver dezes in zijn streven om front te maken tegen de heerschende opvattingen omtrent Gods wezen en het karakter der werkelijkheid, die wij zoowel ter linker- als ter rechterzijde aantreffen, meende eigenlijk iets nieuws te verkondigen en een nieuwe ontdekking te hebben gedaan, die feitelijk uit het kader der problematiek van het historische Christendom valt. Veeleer is schrijver dezes overtuigd, dat de grootst mogelijke scepsis geboden is tegenover elke theorie die zich als een nieuwe vondst buiten het groote verband der historische cultuur aanmeldt. Tegelijk is hij echter doordrongen van het feit, dat de anti-ethicistische Christendomsvertolking zooals hij haar ziet, altijd een integreerend bestanddeel van het authentieke Christendom heeft uitgemaakt en daarom heden ten dage opnieuw met de grootst mogelijke vrijmoedigheid naar voren mag worden gebracht, zij het dan ook, dat zij de verontwaardiging opwekt van velen, die in onze dagen met diametraal andere opvattingen op den bodem van het historische Christendom meenen te staan. Ik denk hier in het bijzonder aan de groote groep der zgn. ethisch-orthodoxen, die met zooveel vuur voor het *ethische* karakter der Christelijke waarheid plegen op te komen, terwijl ook andere „orthodoxe” groepen in den laatsten tijd hun voetsporen drukken.

Over de oud-testamentische vroomheid zal ik hier niet spreken, daar ik het mij dan al te gemakkelijk zou maken. Dat deze in het teeken van het anti-ethicisme staat, daaromtrent laat het reeds genoemde geschrift van VOLZ over het daemonische in de Jahwegestalte geen den minsten twijfel over. Het komt er hier dan ook meer op aan of VOLZ gelijk heeft wanneer hij het gebied van het Oude Testament verlaat en het uitspreekt: „Auch im Christentum behalten (darum) die Führer, Luther vor allen, etwas Dämonisches, und ihr Gott hat noch den dämonischen Zug”, zoodat volgens VOLZ nog wij menschen der twintigste eeuw beseffen, dat het oerreligieuze niet zoozeer gevonden wordt in het woord: „Wanneer gij mij van ganscher harte zoeken zult, zal ik Mij door U vinden laten”, als wel in het: „Wien Ik genadig ben, dien ben Ik genadig”.

Dat de apostel Paulus er zoo over gedacht heeft en dat reeds bij hem het Christendom sterk praedestinatieaansch gekleurd was, zult gij mij wel weer zonder nadere bewijsvoering willen toegeven.

Maar hoe staat het met het evangelie? Zijn hier de gelijkenis van den Verloren Zoon en van den Barmhartigen Samaritaan het afdoende bewijs, dat Jezus op de wijze der Aufklärungstheologen in God een algemeene caritas aanwezig achtte? Ik meen, dat men na den arbeid van Albert Schweitzer moeilijk nog zulk een onkritische en onhistorische beschouwing van het evangelie voor zijn rekening kan nemen, waarbij men geheel verzuimt de genoemde gelijkenissen in den context van het geheel te zien en te beoordeelen. Een kras voorbeeld van de wijze, waarop nog heden ten dage de reinste phantasie de plaats van de historische kritiek kan innemen, vind ik in het reeds besproken geschrift van SCHOLZ „Eros und Caritas”. Wanneer deze de laatst genoemde gelijkenis bespreekt, laat hij in de volgende ontboezeming aan zijn verbeelding vrij spel:

„Das schönste Beispiel dieser Caritas ist der barmherzige Samaritaner. Von *jedem* Humanisten, der mit dem Goethischen Menschen edel, hilfreich und gut ist, unterscheidet er sich genau so scharf wie von dem Mitglied irgend eine Fürsorgevereins, zu dessen Gründung er vielleicht die Anregung gegeben hat. Denn der Humanist und das Mitglied des Fürsorgevereins sind in *jedem* Falle zunächst einmal durch ihre „Bildung” legitimiert, sie sind hervorgehoben durch ihre Zugehörigkeit zur Schicht der Menschen von Kultur; und ausserdem sind sie, in *diesem* Falle, auch noch die Menschen, die sich um Hilfloze kümmern. Der barmherzige Samariter ist ausserdem nichts. Er ist nur dieser helfende, rettende Mensch”. ¹⁾

¹⁾ S. 78, 79.

Vragen wij ons af hoe het komt, dat SCHOLZ ons zooveel van de persoon des Barmhartigen Samaritaans weet te vertellen, dan blijven wij onszelf het antwoord schuldig. Of liever: wij ontvangen wel een antwoord. SCHOLZ weet al deze bijzonderheden door een teekening van Rembrandt uit het groote Rembrandt-werk van Bode, zooals hij ons even later uit dezelfde bron allerlei bijzonderheden over den Verloren Zoon zal weten te vertellen. Ieder voelt echter, dat hier slechts de zuivere phantasie aan het woord is.

Wat wij op grond van de evangeliën zelf met zekerheid kunnen zeggen is dit, dat Jezus door middel van gelijkenissen gesproken heeft opdat alleen de gepraedestineerden zijn boodschap zouden verstaan, want velen waren geroepen, doch slechts weinigen uitverkorenen. Aan de discipelen was het gegeven de verborgenheden van het Godsrijk te verstaan, maar dengenen, die buiten stonden, geschiedden al deze dingen door gelijkenissen opdat zij ziende zouden zien en niet bemerken en hoorende zouden hooren en niet verstaan; opdat zij zich niet te eeniger tijd zouden bekeeren en hun de zonden vergeven worden. (Mk. 4 : 11, 12).

Zoo wordt het geheele evangelie onbegrijpelijk en raadselachtig wanneer wij het in verband brengen met een humane en het algemeen welzijn beoogende godheid. De God van Jezus is niet de God, die den mensch op grond van zijn zedelijke verkeerdheid en ongehoorzaamheid verdoemt, maar het is de God, die den arme schuldig laat worden en die zijn wee uitspreekt over hem, door wien de ergernissen komen, hoewel het tevens voorbeschikt was, dat de ergernissen zouden komen. Judas is het goddelijke werktuig om het heilsplan ten uitvoer te brengen. Maar als het werktuig zijn taak volbracht heeft, wordt het uitgestooten en in de hel geworpen. De liefde is ook in het N.T. een daemonische liefde van den daemonischen God, die zonder er verder rekenschap van te geven den bruiloftsgast uitwerpt, die wel aan de uitnoodiging gehoor heeft gegeven, maar aan wien het teeken der uitverkiezing niet gevonden wordt.

Het zou mij te ver voeren indien ik dit anti-ethicistische motief door de dogmengeschiedenis der Christelijke Kerk heen wilde vervolgen. Ik heb mij trouwens reeds gedeeltelijk van deze taak gekweten. Een andere taak ligt meer voor de hand, welke reeds de overgang vormt naar de ontwikkeling der praktische consequenties dezer Christendomsvertolking.

Deze nieuwe taak bestaat hierin, dat ik de vraag onder de oogen zie, of het anti-ethicistische motief voor den hedendaagschen mensch niet alleen uit historisch, waaromtrent m.i. weinig twijfel kan blijven bestaan, doch ook uit religieus, of wil men het nog meer omvattend uitgedrukt zien, uit waarheidsoogpunt

aannemelijk is. En dan aarzel ik niet op deze vraag onomwonden bevestigend te antwoorden.

Wij bezinnen ons allereerst op het feit, dat alle tegenwerpingen tegen het zien van de Godsidee in anti-ethicistische gestalten niet door religieuze, doch door ethische overwegingen zijn ingegeven. Ik wil geen oogenblik ontkennen, dat de mensch, die de wereld volgens zedelijke normen wenscht te beoordeelen, meer voldoening zou gevoelen indien hij ook de verhouding van den mensch tot God door zedelijke maatstaven beheerscht kon denken en een zedelijke wereldorde kon veronderstellen, niet enkel als zedelijk ideaal, doch ook als empirische werkelijkheid. Maar als hij dezen weg inslaat, maakt hij God aan zedelijke normen ondergeschikt en is hij in dien zin geen religieus mensch meer, want in de religie wordt God niet betrokken op den mensch, doch de mensch op God. Daaromtrent moest sedert den arbeid der Zwitsersche theologen geen de minste twijfel meer bestaan. Dat is immers hun groote verdienste geweest, dat zij ons de grenzen der humaniteit gewezen hebben en erkenden, dat het terrein Gods jenseits der Humanität ligt, dus ook jenseits der zedelijkheid, daar het gebied van het zedelijke het gebied van den medemensch is. Ook de zedelijke verhouding, waarin de mensch tot zichzelf komt te staan, berust op de meer oorspronkelijke verhouding tot den medemensch, want het *προτερον τη φυσει* is niet altijd het *προτερον προς ημας*.

Indien wij ook de religie aan zedelijke normen ondergeschikt wenschen te maken, ligt de onvermijdelijke gevolgtrekking voor de hand, dat wij ook van God niet langer zeggen: Hij „is”, doch: Hij behoort te zijn. Ook God is dan aan het zedelijke gebod onderworpen, maar in dat geval treedt de Engelsche definitie in vervulling, die ik eens van het hedendaagsche modernisme gelezen heb: „Unitarianism stands for the humanity of God and the divinity of man”. Maar de humane God is, zoodra wij Hem absoluut stellen, een andere God dan de God van het werkelijke leven. Dan ligt de oplossing van den diepzinnigen Marcion voor de hand, volgens wien de demiurg, de wereldschepper en wereldonderhouder, een andere God is dan de God van het Christendom.

Tot een gansch andere uitkomst geraken wij intusschen indien wij al onze aardsche wenschen, ook onze zedelijke wenschen, uit het gebied der religie terugtrekken. Indien wij dus de religieuze werkelijkheid onder de oogen trachten te zien, niet zooals wij haar gaarne zouden wenschen, maar zooals zij werkelijk is. Dan is de religie dus niet meer gesublimeerde „Wunscherfüllung”. waarover FREUD zulk een onbarmhartig licht heeft laten schijnen, maar is zij een realistische kijk op het leven en op de wereld geworden, als hoedanig het Christendom naar zijn diepsten zin zich altijd heeft aangemeld. De groote

verdienste van het Christendom tot op de Aufklärung ¹⁾ was m.i. deze, dat het zich afkeerig van idealiseeren toonde. Het hield rekening met de harde, onmeedoogende werkelijkheid. Van de Grieken heeft graaf KEIJSERLING eenmaal gezegd: „Die wunderbare Exactheit ihres Schauens bewahrte sie darvor, die Wahrscheinlichkeit dem Gerechtigkeitssinne zu opfern”. Dit is een woord, dat wij ook als religieuze mensen op ons dienen te laten inwerken, want hoe dikwijls staan onze religieuze overtuigingen niet in het teken van gesublimeerde Wunscherfüllung? Wij laken het in de oude dogmatiek, dat zij God met zgn. onwaardige karaktertrekken begiftigde en wij vergeten daarbij onszelf af te vragen of een weldadig realisme niet aan deze karakteriseering ten grondslag lag. Welke plaats ruimen wij in onze moderne godsdienstigheid in voor het onschuldige lijden van de kinderen en van de dierenwereld, die zich toch zeker niet aan zedelijke tekortkomingen hebben schuldig gemaakt en op grond daarvan hun tragisch lot verdienen? En dan vragen wij ons nog verwonderd af waarom de moderne mensch van deze onwerkelijke vroomheid niet gediend is. Alsof de doorsnee-mensch, tenzij hij vanaf zijn jeugd in een onwezenlijke wereldbeschouwing is opgevoed, niet terdege uit zijn oogen kijkt en heel goed weet, dat het mysterie van het leven en van de wereld niet op deze wijze opgelost kan worden!

Dit odium (ik voeg het er terstond aan toe) treft volstrekt niet alleen onze vrijzinnige vroomheid. De Zwitsersche theologie heeft het weer goed ingezien, dat bijna het gansche hedendaagsche Christendom in het teken van het humanisme staat. Ook de zgn. orthodoxie moge dan aan haar belijders andere eischen stellen, bijv. dat zij in de godheid van Christus en in de onfeilbaarheid van den bijbel moeten gelooven, maar daarachter staat evengoed de humane God, die het, ach zoo goed, met Zijn lieve kinderen meent, wier „zonde” slechts in den weg staat om hen met open armen te ontvangen. Maar waar blijft zodoende de praedestinatie, de hoeksteen van het Christendom en van de Reformatie? Waar blijft, zouden de Jansenisten vragen, de oneindige goedheid, waarmee God zich ontfermt over wie Hij zich ontfermt? Waar blijft het tragische Christendom? Wanneer wij de hedendaagsche rechtzinnige prediking, zij het in Roomsche-Katholieke of in Protestantische vormen, beluisteren, hooren wij nauwelijks meer met een enkel woord van de Voorbeschikking

¹⁾ Men krije niet den indruk, dat schrijver dezes enkel oog heeft voor de debet-zijden van het Verlichtingstijdperk. De positieve beteekenis der Aufklärung in het cultuurproces der menschheid, ook in het religieuze proces, is ongetwijfeld zeer groot geweest. In haar verhouding tot het onderwerp, waarmee wij ons thans bezighouden, springt echter de negatie sterker in het oog.

reppen. Aan de Jezusadoratie van de hedendaagsche orthodoxie ligt evengoed als aan de vrijzinnige prediking, een verkapt humanisme ten grondslag. Het is niet meer de God, die in souverainen willekeur Zijn uitverkorenen zaligt en degenen verdoemt, die vanaf de grondlegging der wereld verworpen waren, want overal wordt de vrije wil als iets vanzelfsprekends ondersteld, hoewel deze toch in de ethiek en niet in de religie thuishoort. Hoe stichtelijk men over de genade moge spreken, de aanstoetelijke kantjes zijn er afgeslepen. Men weet nauwelijks meer wat men onder de monergie der goddelijke genade moet verstaan. De hoofdmotieven van het Christendom zijn tot bijkomstigheden gedegradeerd geworden, waarvan een enorme vervlakking het gevolg is geweest. In theorie blijft men de oud-Christelijke voorstellingswereld, die voor den modernen mensch volstrekt onaannemelijk is geworden, aanvaarden, maar alle groote Christelijke motieven heeft men, zonder het zelf te weten, laten varen. Men zygt de mug uit en zwelgt den kemel door.

Ziedaar (indien het mij vergund zij een modewoord van onzen tijd te gebruiken) de crisis van het hedendaagsche Christendom. En hoe nu verder?

Vooreerst, naar het mij voorkomt, dit: wij moeten terugkeeren tot het oud-Christelijke realisme. Dit wil niet zeggen, dat wij terug moeten keeren tot de oud-Christelijke voorstellingswereld. Dus geen terugkeer zooals de dialectische theologie dien wenscht. Nimmer zullen wij ons meer de oud-Christelijke voorstellingswereld eigen kunnen maken. Maar wel zullen wij enkele van haar diepste motieven opnieuw kunnen aanvaarden.

De terugkeer tot het oud-Christelijke realisme zal evenmin ooit mogen beteekenen, dat wij de nieuwe humaniteitsidealen, die in de hedendaagsche samenleving in tegenstelling tot de middeleeuwsche samenleving gelden, prijs zullen geven. De wending tot een anti-ethicistische religie, waarbij wij de partijdigheid en willekeur der wereldorde naar menschenlijken maatstaf gemeten erkennen, zou verderfelijk zijn indien dit tot gevolg had, dat het humanisme in onze verhouding tot den medemensch gevaar ging lopen. Het eenige gebied, waarin het anti-humanisme recht van bestaan heeft is dat, waarin de verhouding tusschen God en den mensch ter sprake komt. Maar in de verhouding van den mensch tot zijn medemensch behoort het humanisme te blijven overheerschen. Het komt alles op het „Bezugskörper” aan.

En wat zijn nu de praktische consequenties van dit anti-ethicisme in de Godsidee? Zij zijn uiteraard diep ingrijpend. Vooreerst deze, dat wij ons thans ontslagen mogen rekenen van elke verplichting tot een theodicee, die zich voor de hachelijke

taak gesteld ziet het wereldleed te verzoenen met de humane Godsídee.

Het is trouwens reeds een précair teeken wanneer de noodzakelijkheid eener theodícee erkend wordt. Terwijl nl. de oorspronkelijke zin der Christelijke Godsídee juist deze is, om door middel van haar de wereld te rechtvaardigen, treffen wij in de theodícee de eigenaardige poging aan om deze rechtvaardiging opnieuw te gaan rechtvaardigen. Christelijke apologeten zijn er altijd geweest, maar zoolang zij niet van een humane wereldorde uitgingen, was hun taak niet zoo hachelijk als zij sedert de Aufklärung geworden is.

Het ligt voor de hand, dat juist in het Verlichtingstijdvak dit probleem met Leibnitz acuut geworden is en sedert dien geen oplossing gevonden heeft, daar de praemissen, waarvan de vraagstelling uitgaat, elke oplossing tot een schijnoplossing moeten bestempelen. Een der grootste beletselen om in onzen tijd niet alleen het Christendom, maar ook elke religie íngang te doen vinden, is gelegen in het feit, dat religie en humanisme als iets vanzelfsprekends geídentificeerd worden. Met het noodlottige gevolg, dat de dienaren van den godsdienst, die deze ídentificatie helpen bestendigen, telkens opnieuw voor de onoverkomelijke moeilijkheid gesteld worden, hoe het wereldleed met de onderstelling eener algemeene caritas te verzoenen is. Dit dilemma is overwonnen zoodra wij met den humanen God hebben afgedaan, daar aan de gansche probleemstelling dan de angel is uitgerukt.

De tweede praktische consequentie is deze, dat wij niet langer het totaal ongerechtvaardigde en onwerkelijke optimisme van den godsdienstigen mensch behoeven te bestendigen, dat uitgedrukt ligt in de versregels: „Ik ben een kind door God bemind en tot geluk geschapen”. Ik ben ervan overtuigd, dat ook dit schijnbare verlies inderdaad een enorme winst voor de religie beteekent. Ook het optimisme is geen oorspronkelijk Christelijk verschijnsel, doch is eveneens in de Aufklärung het Christendom binnengeslopen. Het is geenszins toevallig, dat LEIBNITZ, de filosoof van de theodícee, tevens de filosoof was van „le meilleur des mondes possibles”, hoewel tegelijk erkend moet worden, dat op dit optimisme veel af te dingen is en er waarheid ligt in de ironische opmerking, dat volgens LEIBNITZ deze wereld de beste is omdat alles in haar beschouwd moet worden als een noodzakelijk en onvermijdelijk kwaad. Maar hoe aanvechtbaar dit optimisme bij LEIBNITZ moge zijn, het heeft toch zonder twíffel het probleem der theodícee acuut gemaakt.

In een anti-ethicistische Christendomsvertolking kunnen wij ons echter van deze hachelijke taak ontslagen achten. Hier

kunnen wij vasthouden aan de grootsche gedachte, dat God het is, die alles rechtvaardigt, maar die zelf op geenerlei wijze gerechvaardigd behoeft te worden. Hier wordt plaats gemaakt voor de derde gestalte van religie, die Goethe heeft gekenschetst als de Ehrfurcht voor hetgeen beneden is, waardoor het mogelijk blijkt om „Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen”.

Ik geloof, dat slechts weinigen in onzen tijd zich bewust zijn hoe gevaarlijk, hoe onpsychologisch en onpaedagogisch een optimistisch Christendom in den grond moet heeten. HENRY FORD vertelt ergens, dat hij vele jonge mannen in zijn fabrieken heeft zien mislukken wegens hun ongemotiveerd vertrouwen in een hoogere Macht, welke hun domheden wel ten beste zou keeren en die daarom verzuimden alle krachten in te spannen, daar hun het besef ontbrak, dat zij in maatschappelijk opzicht op zichzelf waren aangewezen en dat God alleen diegenen helpt, die zichzelf helpen.

Ik wil natuurlijk geen oogenblik ontkennen, dat een diep besef van afhankelijkheid tot het wezen der religie behoort. SCHLEIERMACHER's „schlechthinnig” afhankelijkheidsgevoel wensch ik volstrekt niet zonder meer opzij te schuiven. Ik wijs alleen op twee dingen: vooreerst, dat het afhankelijkheidsgevoel nog heel iets anders is dan optimisme. En ten tweede, dat het afhankelijkheidsbesef een religieus inzicht moet blijven, dat remmend werkt zoodra wij het ethisch gaan interpreteren en het dus onze verhouding tot den medemensch laten beïnvloeden. In dat geval leidt de religie tot quietisme.

Evenmin als het afhankelijkheidsbesef wil ik met het optimisme tegelijk het vertrouwen van den religieusen mensch elimineeren. Ook dit zou beteekenen, dat wij het kind met het badwater uitwierpen. Maar ook deze fides van den religieusen mensch wordt verbasterd en van zijn diepen religieusen zin beroofd zoodra wij er onder gaan verstaan, dat God het op des menschen geluk en comfort, hetzij hier, hetzij in het hierna-maals, heeft gemunt. Veelbeteekenend blijft hier altijd de verwijzing naar het onderscheid in het voorzienigheidsgeloof van KANT en NEWTON. Terwijl NEWTON de mensch is, die de wereld in laatsten aanleg volgens den maatstaf van menschenlijke wenschen en verwachtingen ingericht wil zien, voert KANT in zijn geschrift „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes” daartegen aan:

„Indien het, zooals NEWTON meent, een noodwendig einde der natuur is, dat een wereldstelsel als het onze eindelijk tot volkomen stilstand en algeheele rust komt, zou ik niet met NEWTON

de gevolgtrekking willen maken: dus is het noodig, dat God het door een wonder opnieuw in beweging brengt. Want wanneer het een gevolg is, waarop de natuur volgens haar wezenlijke wetten noodzakelijk ingesteld is, dan vermoed ik uit die omstandigheid, *dat het ook goed is*". In tegenstelling tot NEWTON zijn dus bij KANT ook ondergang en vernietiging in het goddelijk heilsplan opgenomen.

De praktische consequenties van het anti-ethicistische Christendom, die wij totnutoe vonden waren dus deze: de noodzakelijkheid eener theodicee komt te vervallen, en: het vertrouwen en afhankelijkheidsgevoel worden naar de religieuze sfeer verwezen en hebben met het optimisme der Aufklärung niets meer uit te staan. Het heroïsme is in de plaats getreden van het optimisme.

Dit is echter nog geenszins alles. Ik noem een volgende consequentie, nl. deze, dat de vrees, als voorheen, een veel grootere plaats in het leven van den religieusen mensch gaat innemen. Het levensmysterie wordt weer veel meer als het tremendum gezien en beleden. De familiariteit en gemoedelijkheid, die in het hedendaagsche Christendom zoo weezinwekkend op den voorgrond treden, worden uitgezuiverd en maken opnieuw plaats voor de huivering ten aanzien van het groote wereldraadsel en voor de onzekerheid omtrent ons lot en leven. Het leven, ook het Christelijk leven, komt weer meer in het teeken van avontuur en drama te staan, waarbij de afloop hoogst onzeker blijft. Of het Universum ons wil vernietigen dan wel behouden, dit ligt op de knieën der goden en wij vermogen ons daaromtrent aan geenerlei toekomstvoorspellingen te wagen. Achter het stereotiepe gezegde van den modernen prediker bij het geopende graf, dat de ontslapene thans zijn hooger leven is gaan leven, zal een groot vraagteeken komen te staan, al zullen wij de oud-Christelijke voorstellingen aangaande het hiernamaals als een hoogst inadaequate en grootendeels mythische vertolking van tragische mogelijkheden, met de grootst mogelijke reserve blijven behandelen. Maar voor vermenging van hoop en vrees, waarin volgens GREGORIUS DE GROOTE de taak der kerk bestond, blijft aanleiding genoeg over.

Intusschen baant juist de omstandigheid, dat wij de verhouding van God tot den mensch en van den mensch tot God zoo geheel religieus en anti-ethicistisch opvatten, den weg voor de mogelijkheid om de verwezenlijking van het Godsrijk op aarde als een zuiver ethisch-cultureelen levenseisch te gaan zien. Het blijft een onloochenbaar psychologisch feit, dat juist de zekerheid van des menschen volstrekte nietigheid ten aanzien van het Universum, in staat is de heldhaftigste en zuiver zedelijke gemoedsgesteldheden in het aanzijn te roepen. Ik denk bijv. aan

een gemoedsgesteldheid als die, welke vertolkt wordt in een woord, dat weleens als motto voor elken zendingsarbeid naar voren is gebracht: „Broeder, gij en ik, wij zijn kleine mensen, maar voordat wij sterven moet onze invloed aan het andere uiterste der aarde gevoeld zijn”. Een zoodanige gemoedsgesteldheid kenmerkte bij uitstek onze Calvinistische vaders, voor wie het leerstuk der praedestinatie een machtige impuls werd om in deze wereld zedelijk en cultureel te werken.

Als laatste en meest gewichtige praktische consequentie van het anti-ethicistische Christendom noem ik dan het feit, dat thans eerst waarlijk plaats gemaakt wordt voor die verheven religieuze gemoedsgesteldheid, welke zoowel in de Grieksche wereld als in het Christendom gevonden werd, nl. voor den amor fati. Zoolang wij niet enkel tot onze medemenschen, maar ook tot God in een zedelijke verhouding meenen te staan, kan er moeilijk sprake zijn van fatale mogelijkheden en van een dien-overeenkomstige heldhaftige aanvaarding van hetgeen over den mensch beschikt is. Eerst wanneer wij erkennen, dat er geen zedelijke, doch een fatale betrekking bestaat tusschen ons en de macht, waaraan wij in laatste instantie onderworpen zijn, krijgen wij gelegenheid den amor fati in het middelpunt te stellen, die tevens weer het fatalisme overwint en het fatum voor ons tot „God” maakt. Het leven te leeren beminnen ondanks, neen, op grond van zijn gevaren en dramatische mogelijkheden, dat is het idealisme, waarmee tegelijk het realisme innig verbonden is. In zijn „Gaben der Götter” zingt Goethe:

Alles geben die Götter, die unendlichen,
Ihren Lieblingen ganz:
Alle Freuden, die unendlichen,
Alle Schmerzen, die unendlichen ganz.

Dit idealisme staat niet meer tegenover de werkelijkheid, doch heeft de realiteit in zich opgenomen en heeft haar, door haar sub specie dei te gaan zien, op een hooger niveau gebracht. Het fatalisme, dat hier tot religie gesublimeerd is geworden, is geen mythisch fatalisme meer, dat zich onderworpen acht aan machten, die geheel buiten des menschen empirisch karakter staan. Veeleer is het een aanschouwingswijze ook van des menschen karakter sub specie aeternitatis, zooals de Grieksche wijsgeer HERACLITUS het vertolkte in zijn woord: *ἦθος ἀνθρώπου δαίμων* (des menschen karakter is zijn daemon). In de psychologie en in de physica of physiologie beschouwen wij ons karakter deterministisch. In de ethiek beschouwen wij het als een zedelijke en verantwoordelijke grootheid. In de religie zien wij het als een fataal, een daemonisch en een goddelijk gegeven.

Deze amor fati, als de meest verheven gemoedsgesteldheid, waartoe wij den mensch kunnen opwekken, is meer dan resignatie.

Resignatie is aanvaarding omdat men niet anders kan. Amor fati is aanvaarding omdat men niet anders wil.

Een zoodanige aanvaarding der wereld in den amor fati stelt ons in staat om, evenals SCHLEIERMACHER dit gedaan heeft, het leerstuk der praedestinatie te verbinden met het leerstuk van de ἀποκαταστάσις των παντων. Maar dan beteekent deze herstelling aller dingen niet, dat de ἀποκαταστάσις in een verwijderde toekomst verlegd wordt, doch veeleer, dat zij er nu reeds is. Sub specie aeternitatis is alles reeds nu weder opgericht, omdat ook dood en hel in het goddelijke heilsplan zijn opgenomen, waardoor wij met PAULUS kunnen juichen: Dood, waar is uw prikkel? Hel, waar is uw overwinning? In dezen zin kan de Christen zekerheid verkrijgen omtrent zijn heil en worden zijn vrees en wanhoop een „desperatio fiducialis”.

U voelt wel, dat dit anti-ethicistische Christendom een gansch andere mentaliteit in het aanzijn roept dan de hedendaagsche mensch met zijn religiositeit pleegt te verbinden. Maar dat het hoognoodig is aan het vulgaire en terecht geminachte Christendom van de 20ste eeuw een ander accent te verleenen en het op een hooger plan te brengen, is bij mij aan geen twijfel onderhevig. Elke grootsche stijl is aan het tegenwoordige Christendom vreemd. Met zijn optimistische en individualistische verwachtingen is het door en door onwaarachtig. Met zijn oppervlakkig getheoretiseer over de „zonde” laadt het den schijn op zich alsof het de religie ernstig wil opvatten. Wanneer wij echter dieper peilen, bemerken wij, dat deze „zonde” juist van haar zuiver religieus karakter ontdaan is en niet tragisch doch zedelijk wordt geïnterpreteerd als iets, dat met den vrijen wil des menschen verband houdt. Voor de fatale en daemonische kanten van het leven heeft het hedendaagsche Christendom, noch van linksche, noch van rechtsche zijde, meer oog. Dat God den mensch tot zonde en schuld laat vervallen, is een gedachte, die niet enkel in de Grieksche tragedie het middelpunt vormt, maar die ook als een gouden draad door het Christendom heenloopt, tot deze draad in het Verlichtingstijdperk afgesneden wordt en ook door AULÉN niet meer opnieuw is voortgesponnen.

Voor ons is de taak weggelegd om de groote tragische en anti-ethicistische motieven van het Christendom weer op te vatten en in het middelpunt te stellen. Daardoor zullen wij weliswaar geen nieuw leven aan de oud-Christelijke voorstellingswereld kunnen inblazen, zooals de dialectische theologie dat in onze dagen vergeefs beproeft. Maar wel zullen wij door het anti-ethicisme de hedendaagsche religiositeit op een hooger plan kunnen verheffen en zal de mensch hierdoor opnieuw in staat blijken zich in realistischen zin, dus niet meer door gesublimeerde „Wunscherfüllung”, te verzoenen met zijn lot en leven.

Aulén's „Christelijk Godsbeeld.”

De eeuwen door worden pogingen gedaan om het groote gegeven van een historisch geworden Christendom wordend te doen blijven. Vrijzinnige Protestanten doen in hun theologie daaraan gaarne mede. Vandaar dat wij dankbaar AULÉN's „Christelijk Godsbeeld” ter overweging opnemen. Te gereeder doen wij het, omdat het werk van dezen schrijver kwaliteiten bezit. Het is dogmen-historisch interessant. Opvallend is, dat hij als Scandinaviër CALVIJN voorbijgaat en aan LUTHER uitvoerige beschouwingen wijdt. Maar wij zullen ons hiermee niet bezig houden, maar met hetgeen hij uit zijn historische uiteenzettingen distilleert aan beschouwingen betreffende de theologie van onzen tijd. Dogmatisch geeft het werk een reconstructie van het klassiek kerkelijke Godsbeeld in een moderne motief-bewerking. Het boek is helder, met flair geschreven, neemt gemakkelijk den lezer mee, dank zij indeelingen en opsommingen.

De bespreking van het Christelijk Godsbeeld is een beperking in tweeërlei opzicht: Alleen het Godsbeeld in het Christendom wordt behandeld en alleen het Christelijke Godsbeeld wordt behandeld. Ongetwijfeld had AULÉN goed gedaan zijn werk op een nog wat bredere basis te stellen, als hij het Christendom zelf ruimer had behandeld, waarbij hij om het karakteristieke te doen uitkomen een vergelijking had kunnen maken met andere godsdiensten. Dit is een punt, waar wij later nog op terugkomen. Ter toelichting dezer opmerking, wijs ik op een werkje van RUDOLF OTTO „Indiens Gnadenreligion und das Christentum” (1930), een fijne studie van „Vergleich und Unterscheidung”. Het treffende hierbij is, dat OTTO een specimen Indische religie kiest, dat naverwant is aan het Christendom. Het is de Bhakti-religie van Boeddhistischen oorsprong, welke OTTO persoonlijk in Japan heeft waargenomen, en waarin de Genade-idee een centrale plaats inneemt.

Toch oordeelt hij, dat de Indische religie om een andere as wentelt dan de Christelijke. De geest van beide religies is verschillend. De indische geest waait als een andere wind dan die uit Palestina, welke veel krachtiger en snijdender is. Wanneer men het „Onze Vader” beschouwt, dan zou het kunnen schijnen, dat dit een soort universeel gebed is voor alle theïstisch gerichte godsdiensten, maar „Onze Vader” beteekent iets anders toch dan de hoogste aanspraak der bhakta's tot God „Hoogste Geest”. Wanneer men het woord „Rijk Gods” niet modernistisch ver-

vlakt, stelt het een ieder voor een beslissing ten overstaan van het leven. Deze idee is noch algemeen godsdienstig, noch indisch-religieus, maar een specifiek christelijke, welke feitelijk tégen de indische vroomheid is gericht. Er ligt iets in van een doorbraak van het „Gansch Andere” waardoor een houding van den geloovige wordt opgeroepen, die in het Oosten onbekend is. Ook is er in het Christendom een besef, dat men God dienen moet en slechts dienen kan in een verhouding tot menschen, terwijl in Indië het dienen van God beperkt kan blijven tot een verhouding tusschen de ziel en God.

In het Christendom is kenmerkend de houding van wie zich met zonde en schuld beladen weet. Het Christendom is ondenkbaar zonder ethiek. Het Oosten voelt zich religieus soms boven moraal en cultuur verheven. Eer is van amoreele dan van immoreele houding te spreken. Er is veel minder zin ook voor „Geschiedenis” dan in het Westen.

In de leer van de Genade vindt men veel overeenkomst, maar komt ook de grootste tegenstelling aan den dag. Bij redding der verlorenen denkt de Indiër aan verlossing uit de gebondenheid van deze wereld, ook al weet men wel van zonde tegenover den Ur-buddha, hetgeen vooral in de bhakti-religie uitkomt. Toch gaat het bovenal om bevrijding van den âtman door gemeenschap met den parama-âtman; de diepsten zin van genade wordt de verwerkelijking van het zelf in gemeenschap met het hoogste zelf. De idee van de zonde ontbreekt wel niet in het Oosten, maar bereikt niet de diepte en het gewicht, welke zij in het Westen heeft. Het gaat om een zijn in tegenstelling tot een niet-zijn, en OTTO spreekt daarom van een principieele „Achsenverlagerung”; het een en ander ligt verschillend. De karma-gedachte getuigt van een andere gebondenheid dan de christelijke schuldgedachte, legt den nadruk op onmacht, hindernis. Is'vara is een heiland der in Samsâra leeddragenden. De „Vader van Jezus” is de Heiland der door schuld verslagen harten en der in God getroffen gewetens. Christendom is gewetensgodsdienst per substantiam, bhakti-religie per accidens. Den „vloek” der zonde kent men in het Oosten niet; tot de Christelijke „zonde” behoort „de vloek” en de last van den vloek op het door hem getroffen geweten.

Deze kenschetsing, met in haar besloten een karakteristiek van het Christendom, kan ons dienen ter inleiding tot de behandeling van het probleem: het Christelijk Godsbeeld door AULÉN.

Gaan wij zijn opzet van gedachten na, dan beginnen wij met wat hij het laatste noemt, het „Leitmotiv” zijner voorstellingen. Op de één na laatste bladzijde van zijn boek schrijft hij:

„Mijn laatste conclusie is deze: Niets is van meer belang dan dat het eigenlijke Christelijke grondmotief — de soevereine liefde, die zich niet laat opsluiten binnen de grenzen der rechtsorde of ook binnen die van de rationaliteit — alle andere motieven, dus ook die van onzen tijd, met welken wij ons hebben beziggehouden, kan doordringen en er zijn stempel kan opzetten”. ¹⁾ De Souvereine Liefde Gods het grondmotief. Dit is een algemeen Christelijk gezichtspunt. Hij gaat hierbij terug op beschouwingen van AUGUSTINUS ²⁾. Hij spreekt van alle andere motieven, dus ook die van onzen tijd, als hierin gegrondvest. Wat deze betreft, hij teekent ze met als achtergrond de periode van het gehumaniseerde Godsbeeld, waartegen hij zich verzet. Een belangrijk deel van zijn boek is gewijd aan het zich daartegen te weer stellen ³⁾. Hij noemt dat Godsbeeld karakteristiek voor de tweede hoofdperiode van de evangelische theologie — „evangelisch” is hier een germanisme voor protestantsch. En nu wil hij zich concentreren op de „feitelijke motieven”, ook wel „eigenlijke” motieven genoemd, de hoofdtendensen die zich doen gelden in de Christendomsvertolking van onzen tijd ⁴⁾.

Wellicht kan men nog iets gemakkelijker de motieven van onzen tijd aangeven, dan bepalen of zij de „feitelijke” motieven zijn. Het is heel wel te denken, dat van Roomsche-Katholieke of Calvinistische zijde enkele andere gegevens naar voren worden gebracht dan door AULÉN is geschied, b.v. ten aanzien van Kerk of Praedestinatie; dat men dus moet opmerken dat zijn keuze gelijk elke keuze een subjectieve is. Waar hij telkens den nadruk legt op „onzen tijd” ⁵⁾, zal men licht de vinger daarbij kunnen leggen en opmerken, dat hij misschien iets beschrijft, dat geen stand zal houden; en ongetwijfeld is er een dogmatisch-kerkelijke zienswijze die het een willekeurig gegeven zal achten, niet iets essentieels, zelfs niet iets onvermijdelijks, want deze zal dan pleiten voor het eens onveranderlijk gebodene, waartoe men altijd moet terugkeeren. Daar zal men juist protest aanteekeenen tegen pogingen om de verhoudingen weer nieuw te teekenen. Het kan niet anders, of wanneer men dat doet, dan zullen er controversen ontstaan, zoodat men polemieek voert. Uit het werk van AULÉN blijkt, dat hij zich niet vereenigen kan met de middeleeuwsch-klassieke theologie; hij komt op tegen het

¹⁾ 384 vgl. 325, 379, 382.

²⁾ 108, III.

³⁾ Terwijl wij verwijzen naar bl. 268,—330, 331—341 zullen wij nog gelegenheid krijgen een en ander daarvan weer te geven.

⁴⁾ 333, 342.

⁵⁾ B.v. 339, 340, 375, 376.

„legalistisch karakter” ¹⁾ der orthodoxie, ook tegen „het bibli-cisme” ²⁾ van deze. Maar eveneens keert hij zich tegen allerlei moderne theologie, die ten deele bij dat oude zich aansluit; met name komt hij meermalen op tegen de Zwitsersche theologie onzer dagen, ³⁾. Daartegenover wijst hij met voorliefde op een Zweedsche theologie ⁴⁾, waaromtrent men uit zijn werken kennis kan verkrijgen, en waarin Söderblom een centrale plaats inneemt.

Het is niet zonder gewicht om deze dingen op te merken, omdat gevoeld zal worden, dat geenerlei theologie normen stelt, alleen de vormen aangeeft, waarin het Christendom, het Christelijk Godsgeloof, zich laat beleven. Men blijft hiermee in de sfeer van het menscheijk-relatieve, en erkent volmondig dat het absolute niet in den tijd vastligt, als een rots in den stroom, gelijk het kerkelijk dogmatisme dat pretendeert. Wanneer ook een man als AULÉN kerkelijke en bijbelsche Autoriteit prijsgeeft als boven-natuurlijke Machten, dan liggen hierin consequenties van verre strekking; de vrijzinnige theologie zal daardoor te gemakkelijker kunnen naderen tot zijn uiteenzetting van de hoofdmotieven van het Christelijk Godsbeeld.

Wat deze betreft, hij onderscheidt er vier die wij kort zullen weergeven:

1^o. Het Heiligheidsmotief ⁵⁾.

De heiligheid is een categorie sui generis, de specifiek religieuze categorie. Zij is in oorsprong geen ethische gedachte. Het begrip houdt de wacht over de goddelijke souvereiniteit en de irrationeele zijde van het Christelijk geloof; richt zich dan ook tegen een ethicistische Christendomsvertolking. Het majesteitsmotief keert zich tegen iedere tendens, die in anthropo-centrische en eudaemonistische richting gaat, terwijl geaccentueerd wordt de distantie tusschen het goddelijke en menscheijke. In de voorstelling van den „deus absconditus” wordt de irrationeele zijde van den godsdienst gehandhaafd, ook al moge de wijze waarop de verhouding van het rationeele en irrationeele gesteld wordt, verschillend zijn. In ieder geval ligt er het verzet in om het Christendom tot een allesomvattende rationeele wereld- en levensverklaring te ontwikkelen.

2^o. Het dualistisch-dramatische motief ⁶⁾.

De leidende theologie der 18de, 19de eeuw was monistisch georiënteerd, in verband met de causaliteitsgedachte en een afgesloten, rationeele wereldbeschouwing. Een van de meest

¹⁾ 196 vlg., 246, 323, 335.

²⁾ 323, 334.

³⁾ 346, 347, 377, 378.

⁴⁾ O.a. 340.

⁵⁾ 341—350.

⁶⁾ 350—358.

op den voorgrond tredende trekken van het religieuze denken van onzen tijd is de rol, die het dualistische motief speelt. Heel de levensbeschouwing is veel meer realistisch geworden. Mannen als SÖDERBLOM en SCHWEITZER hebben het sterk geponeerd. Overal is het problematische, het spanningsmoment. Het dualistische moment moest leiden tot en verbonden worden met een dramatisch georiënteerde beschouwing van het geheel der dingen. Twee kenmerken door BILLING, een Zweed aangegeven, zijn: het actieve karakter der Godsopenbaring en een door alle hindernissen heenbrekende wilsdaad Gods. Dit ligt ook in de leuze van den „strijdenden God”, waarnaast zich de voorstelling stelt van den „lijdenden God”. Het dualistisch motief komt ook tot uiting in die van den „groeienden God” (de finite God), maar hierbij wordt de souvereiniteitsgedachte teniet gedaan.

3°. Het eschatologische motief ¹⁾.

Dit motief houdt nauw verband met het eerste der hoofdmotieven, en komt op voor het bovenwereldlijke perspectief. Evenals het dualistisch dramatische richt het zich tegen een evolutionistische zienswijze, en staat daarom in scherpe tegenstelling tot de voorafgaande theologie. De orthodoxie heeft de leer der laatste dingen altijd sterk geaccentueerd en uitgewerkt. Er zijn vier stadia dogmenhistorisch te onderscheiden. In de theologie der orthodoxie is zij als een afzonderlijke locus, als een aanhangsel behandeld. Daarna werd in het pietisme naast een biblicisme toch de idee van het Godsrijk geseculariseerd. In de Verlichtings-periode wordt het leercomplex, op biblicistisch standpunt opgebouwd, aan kritiek onderworpen, hetgeen tot ontbinding er van leidde; terwijl het in het vierde week voor den zegevierenden invloed van de evolutiegedachte.

Toch is uit exegetische en godsdiensthistorische onderzoekingen ten volle duidelijk geworden, dat de idee van het Godsrijk uit de evangelieën wezenlijk tot deze wereld behoort. (WEISS, SCHWEITZER). In onze dagen is men zich met dit gezichtspunt vertrouwd gaan maken. Er ligt een religieus gemotiveerde reactie in tegen de optimistische Christendomsvertolking. Karakteristiek voor thans zijn twee dingen: men maakt zich los van een biblicistisch standpunt ten aanzien der eschatologie; tegelijkertijd ontstaat een meer ingrijpende en alzijdige waardeering van het motief. De meest extreme houding wordt ingenomen door BARTH, voor wien het 't eenige gezichtspunt wordt. Het geloof wordt daarbij hoop en niets anders dan hoop. Alle menschenlijke „waardigheid” en „verdienste” worden teniet gedaan. Alle „eindigheid” wordt getroffen. Maar hierbij is men

¹⁾ 358—367.

op weg om de gedachte aan openbaring op te heffen, althans aan die in den zin van daden van Goddelijke liefde in het heden.

4°. Het Gemeenschapsmotief. ¹⁾

Twee gezichtspunten zijn mogelijk: aan den eenen kant gaat het om de eigenlijke Godsgemeenschap; aan de andere zijde om de beteekenis, die de Christelijke gemeenschap heeft voor het Christelijk leven in 't algemeen. In het eerste zijn weer twee trekken te onderscheiden: de wil om de onmiddellijkheid en innigheid van deze Godsgemeenschap te accentueeren, en die om de Godsopenbaring te verdedigen als voortdurend voortgaande. SÖDERBLOM heeft een onderscheid gemaakt tusschen tweerlei soort mystiek: oneindigheids- en persoonlijkheidsmystiek. Met het laatste duidt hij aan, dat de onmiddellijke en innige Godsgemeenschap het middelpunt is in de wereld des geloofs. In het op den voorgrond stellen dezer onmiddellijkheid en innigheid ligt ook de gedachte opgesloten aan de voortdurend voortgaande Godsopenbaring. Sterk is de gedachte van den levenden God. Men komt op voor het onophoudelijk tegenwoordige karakter van de Godsopenbaring. Deze gedachtegang staat tegenover het oude biblicisme, dat de openbaring in den bijbel als iets afgeslotens beschouwt, en tegenover het historicisme, dat op een andere wijze de Godsopenbaring wilde identificeren met een stuk voorbijgegangene geschiedenis; maar ook tegenover de evolutionistische beschouwingswijze met haar exclusief accentueeren van het dynamische gezichtspunt.

De gedachte van de beteekenis der Christelijke gemeenschap sluit zich hier nauw bij aan. Haast overal keert men zich af van het ontbindende individualisme, dat in de twee achter ons liggende eeuwen zoozeer gedomineerd heeft. Wij beleven nu weer een tijd van oecumenische kerkelijke conferenties.

Wanneer GUSTAV AULÉN deze vier hoofdmotieven heeft beschreven, overziet hij ze nog eens tezamen in een beschouwing „Kritische Terugblik” ²⁾, waarin hij ze met elkaar in verbinding brengt en voor enkele misvattingen waarschuwt. De vier hoofdmotieven zijn opgesteld tegen den achtergrond van een vroegere periode met haar gehumaniseerd Godsbeeld, haar monistische oriënteering, haar beperkt zijn tot deze wereld, en hare anthropocentriciteit. Zijn motievenleer gaat terug tot de primitieven, waarbij het er niet om gaat om de oude voorstellingswereld te doen herleven, maar om de religieuze motieven, die in een armelijk kleed gehuld waren, te doen voortleven. Essentieele motieven kunnen teruggedrongen, niet vernietigd worden. Nadat hij dan nog verschillende punten aangeroerd heeft ter verduidelijking zijner bedoelingen en tot afwijzing van z.i.

¹⁾ 367—374.

²⁾ 374—386.

onjuiste beschouwingen, eindigt hij zijn hoofdstuk met een drietal conclusiën. 1^o. Er zou een groote kracht in liggen, wanneer men de vier besproken hoofdmotieven niet van elkander scheidde en niet één enkel zou willen verdedigen tegenover de andere, doch wanneer ze zouden verbonden worden in een gemeenschappelijke actie... 2^o. Alle eeuwen door heeft het voornaamste gevaar van de theologie hierin bestaan, dat men de verschillende religieuze hoofdmotieven heeft willen verzachten en een schikking, een vergelijk tusschen hen tot stand heeft willen brengen, met de bedoeling om de spanning weg te werken.... Het gaat er om, dat de motieven, van welke hier sprake is, onbetwistbare geloofsmotieven zijn, en niet vermengd worden met motieven van rationeele wereldverklaring... 3^o. Niets is van meer belang dan dat het eigenlijke Christelijke grondmotief alle andere motieven kan doordringen en er zijn stempel op zetten... Dit grondmotief bestaat niet als een stereotyp leerstuk, maar als een levende en scheppende kracht... De slotzin van zijn boek luidt: „Het Christendom bestaat. Zijn levende geestesmacht is onvergankelijk, altijd even jong en frisch — hoe de vertolkingen der theologie ook mogen wisselen.”

Wanneer wij ons nu rekenschap geven van het Geheel, dat geboden wordt, dan doen zich allereerst eenige vragen voor:

1^o. Is het Christelijk grondmotief van de Souvereine Liefde Gods juist gesteld? Het komt ons voor van wel. AUGUSTINUS, op wien AULÉN teruggaat, is een groot wegwijzer uit den tijd, dat het Christendom zijn kindertijd te boven kwam. AUGUSTINUS is een denker geweest. Hij kon in deze zienswijze trouwens terugrijpen op de bijbelsche inzichten, dat God de Alpha en de Omega is. Uit Hem zijn alle dingen. Dit alles accentueert de souvereiniteit. En dan komt het evangelie met de proclamatie in woord en daad: God is Liefde.

2^o. Zijn de vier hoofdmotieven, die den hedendaagschen toestand van theologisch inzicht weergeven, juist opgesteld en gerangschikt? Wij willen gaarne gehoor geven aan den wenk om ze niet van elkaar te scheiden en ze als een complex te zien. Daarbij valt hierop het licht, dat men in een motievenleer niet zoozeer te doen heeft met theologie als wel met religieus leven. Uit dat leven, het christelijke leven der eeuwen, waarbij hij een humanistische periode geneigd is terug te dringen om terug te gaan tot de primitieven, put hij zijn vier gegevens, o.i. niet ten onrechte.

3^o. Wel kan men vragen, of men de motieven zoo gemakkelijk los kan wikkelen uit de voorstellingen, waarin zij opgesloten liggen. De motieven zullen toch in ieder geval weer nieuwe voorstellingen oproepen, omdat het geestelijke niet kan bestaan

zonder inkleeding. Te moeilijker zal het zijn om zelfs maar bij benadering adequate voorstellingen te bieden, naar gelang de daar achter liggende motieven meerdere zijn en tezamen een complex vormen. Uitermate moeilijk moet het dan ook voor onzen tijd wezen om in hoofdlijnen een leer-gebouw op te trekken. Heeft nu AULÉN, na zijn verdienstelijk werk van loswikkeling der motieven, ook de voorstellingen geboden in wijziging of in nieuw-ontwerp? Op dit punt voelt men bij de lezing van het boek teleurstelling boven komen. Terwijl hij nà het prijsgeven van het klassieke bijbelsch-kerkelijk Godsbeeld, afwijst eenerzijds de nieuwe opgekomen voorstellingen in de door hem gehekelde humanistische periode, anderszijds de eveneens nieuw opkomende voorstellingen in de Barthiaansche theologie onzer dagen, blijft er een groot ledig. Nergens leest men, wat dan wel te aanvaarden zou zijn. Wij geven toe, dat slechts een geniale geest de groote concepties zou kunnen bieden, en dat aan AULÉN de eisch niet te stellen is dat hij dit zou zijn. Desalniettemin blijft nu een ledig. AULÉN geeft niet meer dan hij kan geven: ontledend werk, dogmenhistorisch meer dan dogmatisch ¹⁾. Hij ziet het heden duidelijk, hij kent het verleden, in de toekomst schouwt hij in het geheel niet. 't Is opvallend, dat geheel en al de profetische toon gemist wordt; er wordt geen poging gedaan om zelfs maar de naaste toekomst in verwachtingen te omschrijven. De gelukkige zijde hiervan is, dat ook niets gepretendeerd wordt; maar de lezer die mocht hopen, dat hij door een werk als dit verder zou komen, kan niet anders dan teleurgesteld worden. Het boek is daardoor beperkt, maar ook volkomen eerlijk.

Wat wij in AULÉN's werk waardeeren, en ook van vrijzinnige zijde meenen te mogen beamen, is dat de theologie zich nauw aansluit bij het historisch geworden. Zal een subjectief oordeel, dat zoowel louter individueel kan zijn als door een collectiviteit gedragen, niet tot willekeur vervallen, dan moet het bereid zijn om met pieteit te staan tegenover hetgeen tot nu toe gedacht en gezocht is. Zelfs een radicaal inzicht moet blijk geven geboren te zijn uit een worsteling met wat men slechts noode prijs gaf, omdat men een vertrouwen stelt in wat groote geesten voorheen gewild en gezien hebben. Er is een getuigenis der eeuwen, waarbij men zich zou willen aansluiten, al mag men het wellicht niet meer onoordeelkundig en zonder reserve doen. In den Hebreënbrief is geschreven over een „wolk van getuigen", die natuurlijkerwijs een autoriteit zal oefenen, zij het voor de vrijzinnige theologie hoogstens een richting-wijzend gezag. Men zal hun

¹⁾ Betreffende het laatste komt wel meer tot uiting in „Ons Algemeen Christelijk Geloof".

verzekeringen goed moeten onderzoeken. Daarop ingaande, wordt bemerkt dat men het Christendom niet als één gaaf geheel voor oogen krijgt. Christendom is een verzamelnaam voor verschillende Christendommen, waarin men markante gestalten kan onderscheiden. Van stroomingen en richtingen in het Christendom is historisch gezien de eeuwen door sprake, en AULÉN's beschrijving van motieven is een der wijzen, waarop dit tot zijn recht komt. Van samengesteldheden en onderscheiden wordt men zich daarvan wel bewust, en benauwend kan het beseft worden dat het ondenkbaar is, dat welke theologie ook ooit ten volle een oplossing zou kunnen bieden van de vele problemen in denken, voorstelling, handeling, welke zich voordoen. Hierbij is het een verlichtende gewaarwording, dat de religie het gemakkelijker heeft dan de theologie. Deze leeft over oplossingen heen of negeert ze, wanneer de theologie ze niet bevredigend geeft. De religie ook kan oplossingen ontberen, als de theologie ze niet vermag te bieden. Wij willen hiermee geenszins zeggen, dat wij een emancipatie van het religieuze leven van het denken bevredigend achten — een streven, dat tegenwoordig zich nog al eens doet gelden, terwijl wij dadelijk een pleidooi willen leveren voor een nauwen samenhang van het denken en het religieuze leven, maar wij kunnen onze oogen toch niet sluiten voor het feit, dat duizenden en duizenden geloovigen waarachtig religieus kunnen leven zonder van theologische vraagstellingen veel te weten, en dat Christenen hun Christendom als werkelijkheid kennen zonder dat zij aan een ontleding van het begrip toe zijn. Elke theoloog ook, in kwesties bevangen, laat ze beneden zich in de oogenblikken zijner religieuze verheffing tot God.

Voordat wij een kritische houding tegenover AULÉN gaan motiveeren, is het rechtvaardig eerst nog even te doen uitkomen in welke dingen wij met hem instemmen. In drie punten kennen wij dat samenvatten. Allereerst met zijn dynamische vertolkingen van het Christendom als een geheel van worstelend leven. Nergens ziet hij het leven vastgelegd, is de Godsopenbaring de gave van een ding. Om God te aanschouwen en in Hem te leven wordt gestreden. AULÉN geeft een Protestantsche visie, welke vrij is van quietisme. In de beleving van het verkeerde als zonde komt bovenal het dynamische karakter van het christelijke leven tot uiting. God zelf, dit in de tweede plaats, wordt onder dit dynamische gezichtspunt gesteld. Hij is de levende God, de God van voortgaande krachtwerking, van zich vernieuwende openbaring: „Een God toch, over wiens openbaring men alleen maar zou kunnen spreken in het perfectum, zou niet de levende God zijn. Men wil ernst maken met het feit, dat het karakter van het Christelijk Godsgeloof Geestesgeloof is,

en men wil dan „den Geest” laten opkomen voor het onophoudelijk tegenwoordig karakter van de Gods openbaring.”¹⁾ God is de Actieve, die voortdurende levens-spanningen schept. Bij dezen Christelijken theoloog, met een sterke Christus-aandacht, merken wij op, en dit in de derde plaats beamen wij, een niet Christo-centrische, maar welbewuste theocentrische theologie. Zijn boek handelt over het Christelijk Godsbeeld, niet over het Goddelijk Christusbeeld, gelijk menige theologie van vroegeren en lateren tijd doet. Vermoedelijk heeft AULÉN hierin sterk den invloed ondergaan van LUTHER ²⁾. Zij is wars niet alleen van alle anthropocentriciteit, maar ook van Christocentriciteit. Christus is Openbaring Gods en de God-Zoon mag den God-Vader niet verdringen. Het is wel dienstig dit op te merken, aangezien men bij AULÉN niet met een zgn. „modern” theoloog te doen heeft.

Nu overgaande tot onze kritiek, sommen wij eenige bezwaren op, constateeren wij wat wij hebben gemist of onbevredigend voorgesteld achten.

10. Weinig ingehend is de verhouding van het Christendom tot andere godsdiensten behandeld. AULÉN noemt van tijd tot tijd SÖDERBLOM, den onderzoeker van natuurgodsdiensten, en hij verwijst meer instantelijk het Christendom betreffende naar het werkje van ALBERT SCHWEITZER, ook in het Hollandsch vertaald: „Het Christendom en de wereldgodsdiensten”, maar op de kwesties die hiermee samenhangen, gaat hij feitelijk niet in ³⁾. Toch, wanneer men over het Christelijk Godsbeeld een boek schrijft, en de specifieke trekken daarvan naar voren brengt in een kenschetsing van motieven, dan had men dat moeten doen. Van SCHWEITZER haalt hij aan, dat elke godsdienst, die het denken eert een keuze moet doen, of hij een ethische godsdienst wil zijn, of een die de wereld verklaart, terwijl deze ook gezegd heeft dat de godsdiensten van het Oosten logisch zijn, terwijl het evangelie van Jezus in vergelijking daarmede onlogisch is, immers een ethisch karakter draagt, waarmee het Christendom alle moeilijkheden van het dualisme voor zijn rekening neemt; maar deze tegenstellingen worden niet uitgewerkt en toegelicht. In dit opzicht blijft hij — feitelijk SCHWEITZER ook — achter bij OTTO, wiens vergelijkende studie welke wij aanhaalden, veel fijner werk biedt. En de werkelijke problemen, die er zijn betreffende het waarheidsgehalte van monisme en dualisme, theïsme en pantheïsme worden voorbijgegaan. Zou iemand bij het bespreken van het Godsbeeld daarop niet hebben moeten ingaan, op een andere wijze ook dan AULÉN doet, wanneer hij het humanistisch Godsbeeld met zijn

¹⁾ 372.

²⁾ Men leze zijn bespreking van dit punt 172—179.

³⁾ 349, 352.

trekken van monisme en pantheïsme afwijst? — Men kan, zoodra deze dingen aan de orde komen, ook niet nalaten de grondslagen van het waarheidsbesef aan te roeren, de kwestie van openbaring, van algemeene, bijzondere openbaring. Is het Christelijk Godsbeeld eens gegeven? AULÉN moet dat ontkennen krachtens zijn dynamisch standpunt, maar welke grondslag bestaat dan, die ook het Christelijke Godsbeeld doet onderscheiden van en stellen boven andere. Hierbij komen kennis-theoretische wijsgeerige vraagstukken aan de orde, die niet voorbij te gaan zijn als men denkt aan het ontstaan van geloof. In hoeverre wordt geloof door God gewekt; in hoeverre door omgeving gevormd; welke is de plaats van het zelfstandig menschelijke denken, verwerpen, bouwen? Is het Christendom een religie naast andere, waarmede het te vergelijken is; of kan het zijn oude pretentie doen gelden dat het apart staat krachtens bijzondere openbaring, en verheven is boven alle andere wegens zijn absoluutheid? Ik behoef wel niet te zeggen, dat men de kwesties gemakkelijker stellen kan dan uitwerken; maar het onbevredigende is thans dat m.i. AULÉN noch het één noch het ander doet, zoodat men feitelijk ook geen gefundeerden indruk kan krijgen omtrent zijn eigen theologisch standpunt. Dit moet zich wreken in een van verschillende zijden opkomend vragen om nadere inlichtingen betreffende opvattingen en consequenties, waarop het boek het antwoord schuldig blijft.

2^o. De verhouding van de geloofsmotieven tot het wereldverklarende element in een modern geloofsleven, waarin ook het Godsbeeld betrokken is, wordt niet bevredigend bepaald. Wij gaven reeds ten deele weer, wat AULÉN bijna aan het slot van zijn werk schrijft: „Met het oog op verschillende verschijnselen in de hedendaagsche theologie is een opmerking misschien hier op haar plaats. Het gaat er natuurlijk om, dat de motieven, van welke hier sprake is, werkelijk onbetwistbare geloofsmotieven zijn, en niet vermengd worden met motieven van rationeele wereldverklaring. Zou dit laatste het geval worden, dan zou daardoor de feitelijke innerlijke eenheid tusschen de verschillende motieven verloren gaan”. ¹⁾ Deze uitspraak is ons niet in allen deele helder, nog minder kunnen wij ze ten volle beamen. Waarom de geloofsmotieven vermengd met motieven van wereldverklaring hun onderlingen samenhang verliezen ontgaat ons, want het irrationeele element zou wel in de verschillende, dan gecompliceerde motieven, een onderlingen samenhang kunnen bewerkstelligen. Maar dat het er „natuurlijk” om gaan moet, dat de motieven onbetwistbaar geloofsmotieven

¹⁾ 384.

zullen zijn, onvermengde geloofsmotieven gelijk hij bedoelt, is ons zeker een aanvechtbare stelling.

Zou AULÉN, of wie ook, zijn programma van afzondering kunnen uitvoeren? Is het niet door onderzoekingen van psychologischen aard gebleken, dat in het geestesleven allerlei factoren zijn te onderscheiden, van denken, voelen, willen; dat allerlei combinaties op bijzondere gebieden zich voordoen, b.v. op het religieuze wat „emotioneel denken” is genoemd, maar dat deze factoren juist niet te scheiden zijn. Het is niet gelukt, in tegendeel mislukt, om het geloof tot een absoluut zelfstandig kenvermogen der werkelijkheid te maken. Het geloof, bovenal een levenshouding, is een der wegen, waarlangs men in het diepe wezen der dingen doordringt, en toont welk een verbintenis met het wezen Gods tot stand komt. Zoodra men het denken in het leven betreft, hetwelk de geloovige niet zal kunnen laten, dan krijgt men wijsgeerige nadering tot de werkelijkheid. Of die wijsgeerigheid een omvattende is, met wetenschappelijke voorbereiding, of dat zij een wat mooi woord is voor den drang tot begrijpen in samenhang, waartoe vele geesten zich gedrongen voelen, in beide gevallen wordt een onvermijdelijk organisch verband gelegd tusschen religieus leven en wereldverklaring, tusschen levenshouding en levensbeschouwing. Het is wel duidelijk, hoe AULÉN komt tot zijn exclusivisme; hij ducht een religieusiteit en zelfs een theologie, welke eenzijdig den nadruk legt op het logische, rationeele beschouwen. Dat ziet hij als het gevaar van het Humanisme in de theologie. „De theologie doet in deze periode — en wel zeer in het bijzonder, wanneer zij zich op haar hoogtepunt bevindt — alle moeite om het Christendom te ontwikkelen tot een allesomvattende wereld- en levensbeschouwing.” ¹⁾ Ik durf niet te beslissen of het volkomen waar is dat dit het doel was, maar dat er een verband gezocht werd tusschen Christelijk geloofsleven en een wereldbeschouwing, dat valt niet te loochenen. Het kan feitelijk toch niet anders, daar de mensch zich niet in stukken kan snijden als geloovige en nadenkende, terwijl hij juist ook staande in zijn geloofsleven van daaruit genoopt wordt zich rekenschap te geven van vraagstukken als levensleiding, wereldordening. Misschien dat hij zegt — terecht — dat deze niet rationeel op te lossen zijn, maar dan heeft hij zich toch daarmee bemoeid. Hij zal hebben bemerkt, dat de geloofsvoorstellingen mede opgebouwd worden door factoren van kennis en inzicht, dat b.v. dit rechtstreeks invloed heeft op de waarheidsbepaling van den bijbel, en indirect op het aan den bijbel ontleende Godsbeeld. Op dit punt is juist

¹⁾ 335.

gebleken, hoe sterk het inzicht menigeeen van een rechtzinnige tot een vrijzinnige geloofsrichting kan dringen.

Wij willen pleiten, al is niet gezegd, dat men daarmee hetzelfde doet wat AULÉN terecht of ten onrechte in de humanistische theologie-periode hekelt, voor een samenhang van religieus besef en inzicht. Zuiver religieuze motieven zijn in concreto niet aan te wijzen en in principe willen wij het breede terrein van geloofsleven niet daartoe beperken, gesteld al dat men ze door een chemische analyse zou kunnen isoleren. Alle veelzijdigheid en volledigheid van geestelijk leven zou worden aangerand ten koste niet alleen van de waarde, welke een ruim geestesleven voor den mensch kan hebben, maar ook van de waarheid, waarvan het geloofsleven niet gespeend mag worden. Er is een vrij sterke populaire vrees voor wijsbegeerte, dat godsdienst zal opgaan gelijk het dan heet in wijsbegeerte, waarbij men zich dan specifieke voorstellingen vormt van beide in tegenstelling: wijsbegeerte een schoolsch systeem, waarbij God de levende opgaat in een absoluutheids-formule, en daar tegenover religie als gevoelige actieve beleving en indringen in de diepten Gods, maar deze voorstelling van zaken kan een kundig theoloog als AULÉN toch niet voor zijn rekening nemen. Daarom vinden wij zijn behandeling van dit thema dan ook onbevredigend. Van uit een modern theologisch bewustzijn komen wij op voor een: deuren wijd openen voor al datgene wat het geloofsleven aan kennis en inzicht kan, mag en moet doorvloeien. Wij kunnen geen kloven graven — van nature bestaan zij niet — tusschen religie, theologie, wetenschap, wijsbegeerte, cultuur. Ons Christendom moet doorstroomd worden van cultuurkrachten, zoo goed als ingebouwd in een geheel van cultuurleven.

3°. Op grond van deze overweging komen wij op voor enkele factoren, die wij in AULÉN's theologische uiteenzettingen missen.

a. Cultuur-maatschappelijke tendensen, Wat wij bedoelen kunnen wij weergeven in de formule, waarmee De Smidse zich stempelt tot een tijdschrift voor „moderne religie en humanistische cultuur”. Dit duidt een breed terrein aan van idealen en ideeën, waarvoor een vrijzinnige theologie opkomt, die invloed zullen hebben ook op het Christelijk Godsbeeld. Of dit reeds nu in een „motief” ware uit te drukken, lijkt ons twijfelachtig, maar dat de door AULÉN genoemde motieven hieraan niet vreemd moeten blijven, is ons volkomen zeker. Het geldt meer een aandachtsbepaling voorshands dan een uitgewerkte leer. Wanneer men denkt aan AULÉN's behandeling van het Gemeenschapsmotief, dan raakt hij het aan, hetgeen ook geen wonder is bij iemand, die zich nauw aansluit aan SÖDERBLOM, maar wat in het hedendaagsche leven te verwerkelijken is, en in verband met het Godsbeeld te brengen, aan kerkelijke, sociale,

staatkundige, cultureele gemeenschap, dat is slechts heel weinig aangeduid, laat staan uitgewerkt. Dit hangt wellicht samen met zijn onderzoek op verleden en heden gericht, met verwaarloozing van de toekomst.

Mogelijkerwijs zal hiertegen verzet worden aangeteekend en gewezen op het eschatologische motief, maar dit stelt hij toch in een zeer bepaalde belichting: van het bovenwereldlijke. De „laatste dingen” worden in de orthodoxie licht tot de „laatste dagen”, waarin het aardsch-menschelijke op een of andere wijze zal zijn teniet gedaan. Sedert SCHWEITZER e.a. hun onderzoekingen betreffende de eschatologie in het Nieuwe Testament hebben gegeven, is veel verduidelijkt, maar tegelijkertijd is het onderscheid tusschen een antieke en een moderne wereldverwachting aan den dag getreden. Ook al zal men zich van moderne zijde niet meer gemakkelijk kunnen overgeven aan evolutionistische voorstellingen en optimistische verwachtingen, men zal toch niet terugkeeren tot het oude. Men zal eschatologie bovenwereldlijk fundeeren in Gods ondoorgrondelijke zijn en willen, maar men zal haar tevens in déze wereld waarnemen als een werken, allicht op een schokkend revolutionaire wijze.

Overigens hebben wij te erkennen, dat de moderne theologie zoowel ten aanzien van het gemeenschaps- als van het eschatologische motief weinig nog biedt aan heldere gedachten en dat hieraan wel bijzondere werkkraft mag worden gegeven. Maar ook is dit het meest vruchtbare veld voor de eerstvolgende periode, die in verband met een karakteristiek eigen geloofsleven ook de formuleeringen daarvoor zal moeten ontwerpen in hare theologie. AULÉN heeft naar mijn meening goed werk gedaan met zijn uiteenzettingen, maar daarbij is gebleken hoe weinig ver men nog is. Hij wijst de hevige beschouwingen van een Barth met de zijnen af, maar hij geeft daarvoor het betere niet in de plaats. Wordt hierop nader ingegaan, dan zal ten aanzien van het Godsbeeld de leer van den Heiligen Geest het sterkst in bewerking moet worden genomen. Het is opvallend, hoe veel meer theologische bespiegeling altijd gewijd is geworden aan de eerste en de tweede dan aan de derde Persoon der Triniteit. Hier valt speciaal voor de vrijzinnige theologie iets te doen.

b. Wat wij ook missen in zijn beschouwingen is het belevan van een kosmische eenheid, hetgeen toch een bestanddeel is van een modern religieus besef. Wij hebben reden om dit punt opzettelijk naar voren te brengen ook met het oog op tendensen, in ons midden werkzaam. Het valt niet te ontkennen, dat het accentueeren van de eenheid van mensch, wereld en God een monistische strekking heeft, maar het behoeft niet dualistische ervaringen in de tegenstelling van God en mensch gekend uit

te sluiten. Wanneer men AULÉN's verzet tegen anthropocentriciteit waardeert, dan juist wordt men gedrongen tot een zeker universalisme in beschouwing. Het Geheel van wat wij kennen en van wat wij niet kennende bevroeden wordt in wetenschap en wijsbegeerte scherp belicht. Men denke aan de theorieën uit de biologie stammende, dat het Geheel de onderdeelen voorafgaat en verklaart, om dit inzicht op één lijn te stellen met de religieuze visie, dat God het Heelal draagt en stuwt en de grond is van al wat is en geschiedt. Religieus besef dringt daardoor naar de opvatting, die boven het anthropocentrische uit zijnde theocentrisch het Godsbeeld bouwt. Nu komt het mij voor, dat dit theocentrische in den laatsten tijd een gevaar bedreigt van een zijde vanwaar het niet bedoeld wordt, n.l. van die der waarde-philosophieën welke het waarheidsprobleem toespitsen op het menschenlijke leven, en daardoor de verhouding God-Heelal laten wegschuiven door de verhouding God-mensch. Dan gaat men geheel en al op in de levensverhoudingen en komt dan tot zedelijke concepties van het onwaardige en volwaardige menschenlijke bestaan. Niet dat dit niet van groot belang zou zijn, maar men kan het noch in de religie noch in de theologie het eenige doen zijn dan op straffe van anthropocentriciteit. Een sprekend voorbeeld daarvan is het overigens zeer belangwekkende werk van HERMANN SCHWARZ „Gott. Jenseits von Theismus und Pantheismus.” (1928). Dit benijdenswaardige teboven komen van de controverse, welke immer hopeloos veel strijd uitlokt, theïsme en pantheïsme, wordt alleen bereikt door het wereldproces wel niet geheel voorbij te gaan, maar door op gansch andere dingen den nadruk te leggen: waarheid als geldigheid in het leven, en dat wordt dan beperkt: het zedelijk geestelijk menschenlijke leven. Aangezien het een actueel probleem in de wijsgeerige zienswijze geldt, waarbij men in de theologie een neiging kan bespeuren om het kosmische eenheidsprobleem in beleven en beschouwen prijs te geven — men ontkomt in beperking inderdaad aan vele moeilijkheden — maken wij hierop opmerkzaam, ook in verband met AULÉN, die het o.i. niet au fond behandelt.

c. In de derde plaats noemen wij het oneindigheid — eeuwigheidsbeleven. Hieromtrent, hetgeen in de lijn ligt van de Mystiek, geeft AULÉN niets groots. Hij bespreekt het bij de behandeling van het Gemeenschaps-motief, waar hij het onderscheid door SÖDERBLOM gemaakt tusschen „oneindigheidsmystiek” en „persoonlijkheidsmystiek” naar voren brengt. „De eerstgenoemde zou hij willen aanduiden als een buiten-Christelijke en een voor het Christelijk geloof principieel vreemde mystiek. Aan de „persoonlijkheidsmystiek” zou hij daarentegen het volle burgerrecht in de wereld van het evangelische Christendom willen

toekennen... Wat hij wil zeggen met den term „persoonlijkheids-mystiek” is dit, dat de onmiddellijke en innige Godsgemeenschap het middelpunt is in de wereld des geloofs, en dit moet zijn.”¹⁾ En verder duidt hij aan, dat het eigenlijke gevaar dit is, dat de „mystische” Christendomsvertolking er toe komt om het „bezit” des geloofs te accentueeren ten koste van den strijd des geloofs, en Gods nabijheid ten koste van de distantie tusschen het goddelijke en het menschenlijke ²⁾. Deze beschouwingen zijn de toch wel heel schrale oogst, als men naleest wat AULÉN over mystiek te zeggen heeft. Van een mystieke strooming in het Christendom gewaagt hij in het geheel niet, hetgeen iets anders kan zijn dan een mystische Christendomsvertolking, en meer rechten kan doen gelden op een appreciatie, ook thans. Blijkbaar weet AULÉN er geen raad mee, vreest hij de oneindigheids-mystiek, al deinst hij elders terug voor de eenzijdigheid en exclusiviteit, waarmee de Zwitsers alleen de distantie van het goddelijke en menschenlijke hebben erkend, de tegenstelling tusschen oneindig en eindig, eeuwigheid en tijd ³⁾. De geheele behandeling van het onderwerp is troebel en miskent m.i. factoren van geestesleven, zij het wellicht slechts bij de weinigen, die van een sublieme pracht zijn, en het christelijke geloofsleven als goudâren doorloopen.

Van vrijzinnig religieuze zijde, en daarom ook in de moderne theologie, zal men voor het mystieke element in het geloofsleven, met de consequenties daarvan voor het Godsbeeld, kunnen gevoelen. Omdat men, met erkenning van het specifiek christelijke in het geloofsleven toch het verband met het algemeen menschenlijke religieuze leven gaarne zal opmerken, en dan ook oog hebben voor het universeel-bindende element in allerlei religies! Goddank houdt Mystiek geloovigen van allerlei ordening samen, waar zij anders de neiging zouden toonen elkander geheel los te laten. Mystiek, maar dat is ons dan nog wel iets anders dan wat SÖDERBLOM met zijn term aanduidt ⁴⁾, die m.i. niets zegt en waardoor het eigene van mystieke beleving wordt aangerand, daar deze juist gelegen is in oneindigheids- en eeuwigheidservaring, mystiek is een allerdiepste beleving van de wezens-eenheid met, zichtbaar gesproken het Al, onzienlijk genoemd God. Het beantwoordt aan een Arischen rasaanleg, die onder Christenen in het gedrang is gekomen door het historisch verleden, van waaruit het Christendom leeft, n.l. het Jodendom, hetgeen in 't bijzonder de orthodoxie in haar voorstellingen en streven

¹⁾ 368.

²⁾ 371.

³⁾ 347.

⁴⁾ AULÉN vindt de uitdrukking ook niet erg gelukkig (368). O.i. is zij erg ongelukkig.

Semitisch heeft gestempeld. In de eeuwigheids- en oneindigheidsmystiek ook wordt recht gedaan aan een element, waarop de vrijzinnigheid telkens nadruk heeft gelegd, dat God niet te kennen is; haar kenmerkt een welbewust agnosticisme ten aanzien van velerlei problemen en zeker ten aanzien van een leer omtrent God.¹⁾ Dat de mystiek steeds geneigd is geweest tot onbepaaldheid, dat de uitdrukkingen oneindigheid, eeuwigheid negatief het niet van den tijd en buiten de ruimte aanduiden, is bekend genoeg, en nu ligt het voor de hand dat op dit punt vrijzinnige theologie en mystieke bezinning elkaar gemakkelijk kunnen vinden.

Er blijken verschillende punten te zijn, waarop wij ons met AULÉN niet kunnen vereenigen, terwijl wij ook bepaalde gezichtspunten missen. Het geldt een onderscheid tusschen verschillend gearde theologie. Hierom opzettelijk breng ik dit nog ter sprake, omdat mij eenige jaren geleden door een orthodox theoloog na de verschijning van „Ons Algemeen Christelijk Geloof” gevraagd is, of dit boek niet een grondslag van overeenstemming kon vormen tusschen rechts en links. Het gaat om een ander boek dan het besprokene, van meer dogmatischen inhoud; men zou thans „Het Christelijk Godsbeeld” in de vraag moeten betrekken. Wij kunnen ze alleen mededeelen, al zou een preciseerend onderzoek niet onbelangrijk zijn. Naar aanleiding van laatstgenoemd boek zouden kwesties als dualistische of monistische tendensen, een nawerkend biblicisme, de beoordeeling der menschelijke natuur aan de orde moeten komen. Men zal de vrijzinnigheid van thans moeten toetsen aan de voorstellingen, die AULÉN geeft van het Humanisme ten aanzien van het Godsbeeld; wellicht zal dan blijken, dat zij zich van opvattingen daarin gelegen niet geheel gemancipeerd heeft, integendeel ondanks allerlei afwijking op menig punt waarheid daarin beaamt.

Tenslotte wagen wij het naar aanleiding van AULÉN's uiteenzettingen onzen kijk op het Godsbeeld te geven, gesteld in het kader van Christelijke gedachten en ervaringen. Wij bieden het ter overweging aan; uit den aard der zaak is het een subjectief ontwerp, maar vermoedelijk is het toch meer dan louter persoonlijk inzicht.

Christendom is „Christus”-dom.

Christus ons voor oogen staande in de gestalte van Jezus, openbaart Gods liefde bovenal als verlossende liefde.

¹⁾ SPENGLER, ergens over den wil schrijvende („Der Untergang des Abendlandes” I 406) zegt: „Wille das ist gar kein Begriff, sondern ein Name, ein Urwort wie Gott, ein Zeichen für etwas, dessen wir innerlich unmittelbar gewisz sind, ohne es jemals beschreiben zu können”.

Nadruk valt hier op den zedelijken kant der menschelijke levenswerkelijkheid.

Het theodicee- en voorzienigheids-probleem zijn in het Christendom ondergeschikt in vergelijking met het zonde-genadeprobleem. —

Centraal staat in het Christendom de offergedachte, uitgebeeld in de symboliek des kruises. Het door Christus gebrachte offer lokt uit het offer, bovenal als gezindheid der offering.

In Christus' offerdaad — niet alleen zijn offerdood — wordt de zin onthuld van het visioen: Koninkrijk Gods.

De verlossings-verzoeningswerkelijkheid concentreert zich niet in de historische gebeurtenis van dood en opstanding, gelijk dogmatisch kerkelijk is uitgewerkt, maar ligt in de lijn eener geestelijke bevrijding, een door Christus gewekte bekeering, in dieperen zin nog: een door Hem opgeroepen wedergeboorte. —

De idee van het Koninkrijk Gods heeft een transcendente en immanente zijde.

Het transcendente wordt tot een voorstelling van een doorbraak van „het Andere” in deze wereldordening.

Het immanente leidt tot een zedelijke roeping.

Het Christendom is waardebepalende levens-beoordeeling, en uit zich als levens-richting.

Het Koninkrijk Gods verwerkelijken gaat boven menschelijke kracht.

Het Christelijke leven doet nochtans deel hebben aan het Volmaakte.

Het Absolute wordt in de betrekkelijkheid van het menschelijke beleefd.

Het Christelijke leven is een beleven van spanningen. —

In het moderne leven valt een sterk licht op leiding en werking van Gods Heiligen Geest, transcendent en immanent gedacht.

Onder deze belichting worde gesteld onze troebele godsdienstige en maatschappelijke gemeenschaps-beleving.

In het modern Christelijke leven worde ruim plaats geboden ook aan kosmische beleving en oneindigheids-eeuwigheidsdrang. —

Een afsluitend Godsbegrip wijke voor een opene Godsidee.

Deze idee sluite in de gezichtspunten van werkelijkheid: wezens-monisme en ervarings-dualisme.

Zij vernietige niet de gedachte van Gods Persoonlijkheid, wel de voorstelling van God als persoon.

De conceptie van de werkelijkheid als krachtengeheel en van God als centrale Macht kan helpen tot overzien en doorgronden van het kosmische en menschelijke leven.

Deze Godsidee wordt ons het sterkst en op zijn grootst concreet in het Christelijke Godsbeeld der Souvereine Liefde.

BT10 .S8 no.11
Snethlage, Jacob Leonard, 1886-
Het anti-ethicisme en Aulén /

BT Snethlage, Jacob Leonard, 1886-
10 Het anti-ethicisme en Aulén, door J.L.
S8 Snethlage en M.C. van Mourik Broekman ...
no.11 Assen, Van Gorcum, 1930.
42p. 25cm. (Studieclub van moderne
theologen. Vlugschriften, no.11)

1. Aulén, Gustaf Emanuel Hilderbrand, Bp.,
1879- I. Mourik Broekman, Michiel
Cornelis van, b.1878. II. Title. III. Series.

332271

CCSC/nmb

